فهرست المجلد الاول من الحاشية على المرآة من اصول الفقه لحامد افندي

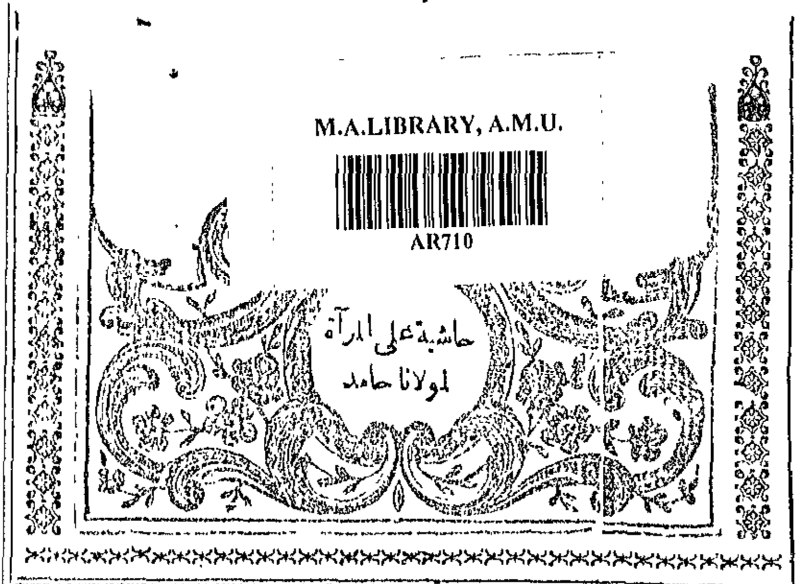
LYTTON LIBRARY MUSLIM

تمت فهرست المجلد الاول
من هذه الحاشية
اللطيفة

اصولدن مرآت حاشیه‌سی مولانا حامد افندینك اثر قلملری
اولوب بو دفعه طبعخانهٔ عامره‌ده طبع اولنمشدر
مومی الیهك بیك طقسان سکز تاریخنده
وفات ایتدیکی اسامی
کتبده محرردر



M.A.LIBRARY, A.M.U.
AR710



﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

حامدا لله الذى فتح عيون بصائرنا بمشاهدة مرآة اصول الشرع * ورزقنا من موائد كرمه ذوق حلاوة اسرار الفرع * ومصليا على محمد وآله واصحابه اجمعين (امابعد) فيقول العبد الفقير حامد بن مصطفى لما رأيت كتاب المرآة الذى صنفه الفاضل المحقق * والعالم المدقق * مع متن مرقاة الوصول * الى علم الاصول * خسرو الملة والدين علامة الورى * رفعه الله تعالى مكانا عليا * مع صغر حجمه ووجازة نظمه * مشتملا على فوائد شريفة * وقواعد لطيفة * ومحتويا على دقايق اسرار الاصول * ومنطويا على المباحث التى هى مفتاح علوم الفروع * له فيه وفور حظ * وسلاسة لفظ * كما قال البحترى قد ركبن اللفظ القريب * فادركن به غاية المرام البعيد * نعم لفظ قريب * لكن امنع من معشوق له رقيب * لايمكن الوصول الى الغازه بالتلويح والتوضيح مع الامعان * الا بعد المراجعة الى باب فخر الاسلام والكشف والبرهان * ولم يتفق له شرح يذلل صعابه * ويميز من قشره لبابه * فمخدراته بعد لم يكشف فى شرح عنها القناع * حتى ينظر الى شرح مواضعه المشكلة من يدور فى خلده انكار اونزاع * ومستتراته بعد لم يبرزها شارح الى هذا الاوان * لم يطمثهن انس قبله ولاجان * ثم الهمت ان اكتب له شرحا * مظنة من الله تعالى بالمعاونة * شرعت ان اشرحه شرحا يوضحه غاية الايضاح * ويغنى عن شرح آخر اغناء الصباح عن المصباح * بحيث يطلع

* على *

CHECKED 1996-97

على ما فى الكتاب * من الخفايا والمزايا * ليعلم الناظر فيه كم خبايا فى زوايا * ويشتمل على فصول وابواب * يخلو عنهما الكتاب بدون القادر * حتى يقول من يطرق اسماعه كم ترك الاول للآخر * وحاولت الوصول بهـذا التأليف * الى حضرة من خصه الله تعـالى باوفر حظ من المعـالى * واوفى له من الفضـائل العلمية والسيفية والقلمية المعلى * لانه لم اجد غـيره اهلا * يقول لى اهلا وسهلا * وقد حق له قول من * ان السماحة والمروة والندى * لفتى السماحة احمد بن محمد * جملته اخلاق الحميـدة غرة * بيضا فى وجه الزمان الاسود * وقول آخر من اتته الوزارة منقادة * اليه تجـر اذيالهـا * فلم تك تصلح الا له * ولم يك يصلح الالهـا * ولو لم يكن الكفار راما لامره * لزلزلة الارض زلزالها * ولو لم تطعه قلوب الناس * لما قبل الله اعمالهـا * وهو الصدر الاعظم والدستور المفخم * واهب الفضل والسيف والقلم * سلطـان وزراء بنى آدم * هذه الاوصاف له طبيعيـة لاوضعية * وحقيقية لا اضافية * ويصلح له قولى نفسى فداؤك كم يدلك اوجبت * حمل الثناء بفارس من حامد * وما النعمة البيضاء فى شركة الفتى * بل النعمة البيضاء فى شركة حامد * وقول آخر * جنابك مثل روضات الجنـان * ومنك تنال غايات الامانى * فلا زالت من الرحمن نعمى * اليك قطوفهـا ابدا دوانى * اعنى به حضرة الوزير الاعظم * احمد بن محمد لازال كاسمه احمد * وهو الصاحب الاعظم * معين دولة سلطان الاسلام * ظل الله على الانام * مالك رقاب الامم * خليفة الله فى العالم * حامى بلاد اهل الايمان * ماحى آثار الكفر والطغيـان * سلطان البرين وخاقان البحرين * ناصر الشريعة القويمة * منصور الطريقة المستقيمة * باسط فراش العدل والانصاف * هادم اساس الجور والاعتساف * رافع اللواء المحمدية فى الآفاق * مالك سرير الخلافة بالاستحقاق * الخالص نيته فى اعلاء كلمة الله * الصادق اعتقـاده فى احياء سنة رسول الله * السلطان ابن السلطان السلطـان محمد خان مهدى الزمان * ابن السلطـان ابراهيم خان * لازال ملكه وسلطنته الى يوم القيام * ثم جمعت من الكتب والشروح ما ظننت انه مما يحتاج اليه * وما يكون الاعتقـاد وقت الاستدلال عليه * واشرت الى ما يتم به مقدمات الدليـل وترتيبه * ولم آل جهدا فى تنقيحه وتوضيحه * ولم يصل الى عن احد شئ لا برسالة ولا بخطاب بل كان خاطرى ابا عذره * ومقتضب حلوه ومره * فترى فيه من المعـانى الغريبة والمفهومات العجيبة * وهو مع تنقيحه غاية التنقيح * وايضا حه له

غاية التوضيح * غير مختص بهذا الفن * بل يحصل بضبط الكتب المصنفة
في غيرهذا الفن * فن له بكابى سوء الظن * فعليه مراجعة الكتب المصنفة في غير
هذا الفن * وان خلتني في هذا المقال من المدعين فقل بابة ان كنت من الصادقين
* ثم جعلته هدية الى الصاحب الاعظم حتى ينظر فيها * ثم ينظر بنا لانه
ما سبقني احد في هذا الفن بهذه الطريقة * ومافتح احد قبلي اكام هذه الحديقة
* اتتك محلاة تزف كانها * عروس توافى بعلها ليلة العرس * وقلت في حق
الوزير العالى ما اوجه السماء حين تجلى * حسن وجه الوزير حين يخيل *
زانه البشر والعطا كما * طبق صدر الحسام وهو صقيل * صلة ان اردت ذاك
منها * مطلب ربض وصحح عليل * هذا والمرجو من الوزير الفاضل ومن
سائر الفضلاء ان ينظروا فيه بعين الرضى و يصلحوا ما عثروا من الزال والخطاء *
فانى بالنقصان لمعترف * وللخطايا لمقترف * واسأل الله تعالى الهام الصواب
* انه على كل شئ قدير وهاب * (قوله الباء للملابسة) ويمكن ان يقال الباء
للالصاق لانه اصله يعنى انه حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك
لان القاعدة اذا اجتمع المجاز والاشتراك في شئ رجح المجاز على الاشتراك وهو
مذهب سيبويه في الباء فمعناه اختلاط الشئ بالشئ فلا ينفك الابتداء عن
البسملة لان الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فيدخل جميع علوم الاولين
والاخرين ٩ تحت باء البسملة لان المراد من جميع العلوم الالصاق الى الله تعالى كما قيل
(قوله والظرف) حال من ضمير ابتدأ اقول هذا مذهب الكوفيين وعند البصريين
التقدير ابتدائى بسم الله ليكون جزأ من الكلام الاسنادى لكن آثر طريقة صاحب
الكشاف ومن تبعه من البصريين لايكون جامدا حالا من الفاعل لانه يجوز
ان يكون جامدا حالا من المضاف اليه على مذهب البصريين لانه فاعل معنى
لان المصدر مضاف اليه لاكاضافة ملة ابراهيم حنيفا الا ان فيه شرطا من ان يكون
الحال من المضاف اليه قال ابن مالك وغيره نسبة الحال الى المضاف اليه على
اوجه وجه يجوز اجماعا اذا كان المضاف مصدرا او صفة عاملة نحو اعجبنى قيام
زيد مسرعا وان زيدا ضارب عمرو متكئا انتهى (قوله حال اخرى) اما عن ذى
الاولى اى ذى الحال الاولى الظاهر عدم حذف الموصوف ٤ الا ان يكون الوصف
مختصا به نحو جاءنى مهندس هكذا حققه ابو حيان في البحر وابن الحاجب في
اماليه وقول المتنبى انا ابن جلا انا ابن السيف مدخول (قوله او ضميرها) راجع الى
الاولى (قوله على الترادف) او التداخل على طريق اللف والنشر يعنى اما حال

﴿ عن ﴾

٩ بيانه ما قاله السيوطي في الاتقان انه قال ذكر كثيرون في ان الله تعالى جمع علوم الاولين والاخرين في الكتب الاربعة وعلومها في القرآن وعلومه في الفاتحة وعلوم الفاتحة في البسملة وعلوم البسملة في بائها ووجه بان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب تعالى وهذه الباء للالصاق فهى تلصق العبد بجانب الرب عز وجل وذلك كمال المقصود ذكره الامام الرازى وابن النقيب في تفسيرهما انتهى بعبارته منه

٤ وفي المغنى حذف الموصوف قاصرات الطرف اى حور قاصرات الطرف وفليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا اى ضحكا قليلا وبكاء كثيرا كذا قيل وفيه بحث قال الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا متى اضع العمامة تعرفونى قيل تقديره انا ابن رجل جلا الامور وقيل جلا علم محكى انتهى ملخصا اقول اشتهر هذا الوجه بين المعربين والصواب خلافه ان مذهب سيبويه والمحققين ان المنصوب في مثل قليلا وكثيرا حال من ضمير مصدر الفعل والتقدير فليضحكوه اى الضحك في حال ٦

عن ضمير ابتدأ وهو ذو الحال الاولى او عن ضمير الحال الاولى وهو ضمير متبركا وهو الحال الاولى فيكون الحال الثانية متداخلة فى الضمير المنوى فى الاولى (قوله والاول اوفق) اقول فيه بحث قال ابو حيان فى الارتشاف ذهب الفارسى وجماعة الى انه لايجوز تعدد الحال ويجعلون نحو قولك جاء زيد مسرعا ضاحكا الاول حالا وضاحكا صفة مسرعا او حالا من الضمير المستكن وقال ابن عصفور ان فعلا واحدا لاينصب اكثر من حال قياسا على الظرف وقال كما لايقال قمت يوم الخميس يوم الجمعة كذلك لايقال جاء زيد مسرعا ضاحكا انتهى فعلى هذا التقرير لايكون الاول جائزا فضلا عن الاوفق بل الافق بالتوفيق الثانى لانه لايحتاج الى جعل الابتداء امرا ممتدا ولان الثانى مجمع عليه فتأمل ٨ (قوله والمعنى متبركا) باسم الله ابتدأ الكتاب حامدا قال اولا الباء للملابسة وثانيا المعنى متبركا باسم الله الخ حاصله ان الجار والمجرور المضاف فى محل نصب على الحال وهو ظرف مستقر متعلق بمقدر عام اى ملتبسا ٧ والمعنى بحسب القرينة متبركا باسم الله تعالى لكن ذلك لايوجب كونه ظرفا لغوا كما فى الجار والمجرور فى قولك زيد على الفرس وزيد فى البصرة لانه متعلق بكون عام اى كائن على الفرس وهو بحسب القرينة بمعنى راكب ومقيم فيجعل ظرفا مستقرا هذا مذهب الجمهور وقيل المستقر ما يكون عامله محذوفا مطلقا على ما نقله الفاضل التفتازانى والسيد السند عن الفاضل اليمنى وهو المستقر ما كان عامله محذوفا سواء كان خاصا او عاما وتقدير العامل عاما لتصوير المعنى نحو زيد على الفرس اقول ما عرفت وجه تخصيص الفاضلين نقلهما بفاضل اليمنى قال صاحب الكشاف الباء متعلق بمحذوف تقديره باسم الله اقرأ او اتلو لان الذى يتلو التسمية مقروء كما ان المسافر اذا حل او ارتحل فقال باسم الله والبركات كان المعنى باسم الله احل وباسم الله ارتحل وكل فاعل يبدأ باسم الله فى فعله كان مضمرا ما جعل التسمية مبدأ له ونظيره فى حذف متعلق الجار قوله عز وجل فى تسع آيات الى فرعون وملائه اى اذهب فى تسع آيات الى فرعون وكذلك قول العرب فى الدعاء للمعرس بالرفاء والبنين وقول الاعرابى باليمن والبركة بمعنى اعرست او نكحت ومنه قوله هلموا الى الطعام انتهى وهذا المذكور صريح فى تعلق الباء الى الخاص المحذوف فتأمل قال الفاضل احمد الشهاب المصرى فى حاشية البيضاوى المستقر بفتح القاف والظرف مستقر فيه فهو من الحذف والايصال انتهى فيه نظر لانه لم يذهب اليه احد من البصريين قال الرضى قال السيرافى قال سيبويه ويسمى ذلك الظرف مستقرا بفتح القاف لان معنى العامل

---

٦ كونه قليلا وليبكوه اى البكاء فى حال كونه كثيرا واما فى ابن جلا فان كان علما فلا يكون فيه الحذف وان جعلناه جملة والحق ان الجملة من حيث هى جملة جعلناه علما كما قال الدماميني منه

٨ وجه التأمل سيأتى فى قوله امرا ممتدا فيكون اشارة الى الجواب عن الدليل الثانى بان يقال ان الثانى وان كان مجمعا عليه لكن ابن جنى ذهب الى جواز تعدد الحال وكذا ابن مالك ذهب الى جوازه قال فى شرح التسهيل الحال شبيه بالخبر وشبيه بالنعت فكما جاز ان يكون للمبتدأ الواحد خبران فصاعدا وللمنعوت الواحد نعتان فصاعدا فكذلك يجوز ان يكون للاسم الواحد حالان فصاعدا منه

٧ بيان كون ملتبسا من الافعال العامة قال شراح المغنى اعم الافعال الملابسة لامتناع تحقق فعل بدون الملابسة انتهى منه

استقر فيه والظرف مستقر فيه ثم حذف الجار لكثرة الاستعمال فقط وقال العامى ثم حذف فيه اختصارا وقال الاندلسى مستقر بفتح القاف كذا سماعنا عن المنفصل فهو مستقر فيه فحذف فيه اختصارا وتبعه الفاضل التفتازانى فى حاشية الكشاف فيكون حذفه لكثرة الدوران والاستعمال كما فى ايش ولم ابل ويوسف اعرض ونون يك وآلك وزاد ابن يعيش لم فى لم ادر هكذا قال ابو حيان والزركشى كما يقال المحصول فى المحصول عليه كما قاله البزدوى ثم قلت ان المستقر يكون مصدرا فلا يحتاج الى التأويل وفى البحر المستقر المستفعل من القرار وهو اللبث والاقامة ويكون مصدرا لانه من فعل زائد على ثلثة احرف فيكون الذكر بصورة المفعول انتهى فلا وجه لقول من قال الظرف المستقر بكسر القاف اولى لموافقة قراءة ابى جعفر وزيد بن على فى سورة القمر وكل امر مستقر واقد صبحهم بكرة عذاب مستقر لانه ورد فى قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا بفتح القاف والحذف والايصال ليس بقياسى فيما عدا ان وان وكى على ماذكره ابن هشام فى المغنى وفيما عدا المفاعيل ٢ وان وان على ماذكره الرضى وفيه تفصيل لكن لايساعده هذا المقام وانت عرفت ان تقدير ابتدأ مؤخرا يشعر الاختصاص على مذهب صاحب الكشاف ورد ابو حيان فى البحر وقال قال سيبويه اذا قدم المعمول يكون عربيا جيدا ونقل عنه ايضا انه قال يقدمون ما هو الاهم انتهى وقال ابن الحاجب فى شرح المفصل الاختصاص الذى يتوهمه كثير الناس من التقديم وهم انتهى اقول استدلالهما ضعيف لانهما استدلا على ذلك بقوله تعالى فاعبد الله مخلصا له الدين ثم قال بل الله فاعبد ووجه الضعف لان مخلصا له الدين فى الاية الاولى اغنى عن الحصر فتأمل ٧ (قوله فيقارنه) اى يقارن الابتداء الذى يعتبر امرا ممتدا (قوله التبرك وهو حال بحسب المعنى) اى متبركا (قوله والتلبس بالتسمية) اى يقارن التلبس بالتسمية الابتداء الممتد بحسب تعلق الظرف المستقر (قوله والحمد عطف على التبرك او التلبس) فلا يجوز عطفه على التسمية (قوله والصلوة) لا فائدة فى عطف الصلوة على الحمد فى مقام توجيه الحديثين المتعارضين فى الابتداء (قوله فلما قيده بالاحوال) اى لما قيد المص الابتداء بالاحوال وهى متبركا وحامدا ومصليا (قوله اراد امرا ممتدا) اقول لا حاجة الى اعتبار الامر الممتد لان حامدا اذا جعل حالا من ضمير متبركا الذى قارن الى الابتداء الحقيقى يكون مقارنا له لان مقارن المقارن الى الشئ مقارن الى ذلك الشئ كما يقال مستند المستند الى الشئ مستند الى ذلك الشئ فلا يحتاج الى اعتبار الامر الممتد فتأمل ٢

٢ نظر ابو سعيد السيرافى الى قوله تعالى واختار موسى قومه اى من قومه فزاد فى المفاعيل الخمسة مفعولا آخر سماه المفعول منه قال ابن ابازو هذا ضعيف جدا لانه يقتضى ان يسمى نحو قولك نظرت الى زيد مفعولا اليه وانصرفت عن خالد مفعولا عنه انتهى قلت ان السيرافى اضطر فى نصب قومه واختار كونه مفعولا منه لان الحذف والايصال ليس بقياسى عند البصريين ولا ضرورة فى تسميته الى زيد وعن خالد بمفعول اليه وعنه فافترقا فتأمل منه

٧ فان قيل قد رد صاحب الفلك الدائر هذا الاختصاص بقوله تعالى كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل قلت ان الزمخشرى لابد عن اللزوم بل الغلبة وقد يخرج الشئ عن الحقيقة والغالب منه

٢ وجه التأمل ان حامدا ان كان حالا متداخلة يكون مجموع بسم الله الرحمن الرحيم ابتدأ بسم الله والحمد لله معا لان الحمد لغة الوصف بالجميل على قصد التعظيم فيكون الوصف بالرحمن والرحيم حمدا لله قال شمس الدين الفنارى فى تفسير الفاتحة نعم ماقال من قال ما احسن زيدا ٤

(قوله لايوجد) اى الابتداء (قوله بدون شئ منها) اى من الاحوال (قوله اذلاوجود المقيد بدون القيد الخ) هذا الدليل لايوصل الى مدعاه لان وجود المقيد بدون القيد كثير بل بالعكس لكن مراده وجود المقيد من حيث انه مقيد بلا اعتبار القيد لايوجد (قوله فتأسى بالكتاب الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لاى شئ قدمت التسمية حقيقة مع ان الحديثين يقتضى كل منهما التقديم حقيقة فاجاب بقوله فتأسى اى فآثر المتابعة الكتاب العزيز وماعليه الاجماع فوقع بالجملة (قوله وترك العاطف الخ) اقول اذا عطف حامدا على متبركا بالواو لايخل التسوية قال ابو حيان فى البحر وابن يعيش فى شرح المفصل اذا كان الشيئان من جنس واحد يستعمل بالتثنية ويقال جاء رجلان واذا كان مغايرا فى التسمية يقال جاء زيد وعمرو فلا يعتبر التقديم والتأخير بل متساويان فى المجئ قال ابن الحاجب رحمه الله الواو للجمع مطلقا والفاء للترتيب وثم مثلها بمهلة انتهى ٨ (قوله اثر الموصول للتفخيم الخ) يعنى اثر الموصول المبهم لانه لايدرك كنهه ولاجل هذا قال ابو حيان فى الارتشاف والبحر يجوز اطلاق ما على الله تعالى فى قوله عز وجل والسماء وما بناها وفى سبحان ما يسبح الرعد الخ لعدم الاطلاع على كنهه ليناسب اللفظ معناه (قوله شيد) اى احكم من الشيد بالكسر كل شئ طليت به الحائط من جص او بلاط وبالفتح المصدر يقال شاده يشيده شيدا جصصه والمشيد المعمول بالشيد والمشيد بالتشديد المطول وقال الكسائى المشيد للواحد من قوله تعالى وقصر مشيد والمشيد للجمع من قوله تعالى فى بروج مشيدة انتهى اقول هذا سهو لانه اخذ من كون مشيدة صفة لجمع وهذا لايقتضى ان يكون مشيدة جمعا لان تأنيث المفرد الذى يقع صفة للجمع يكفى فلا يقتضى ان يكون جمعا هكذا حققه صاحب الكشاف واستدل بقول الشاعر ❊ واذا العذارى بالدخان تقنعت ❊ واستعجلت نصب القدور فملت ❊ انتهى والمناسب ان يقول ايد اصول الدين اى قوى وشيد فروعه اى رفع لان تفسيرهما بهما يقتضى ذلك ويكون اشارة الى قوله تعالى كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء (قوله ما يبتنى عليه غيره) قال صاحب الكشف اصول الدين الادلة اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقيق ذلك العلم فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة انتهى (قوله الدين) لغة الطاعة قال الجوهرى الدين بالكسر العادة والشان (قوله وايد فروعه) اى الدين اراد بالفروع اصول الفقه والفروع لان الفروع فى مقابلة اصول الدين قال فخر الاسلام العلم نوعان علم التوحيد والصفات وعلم الفقه والشرايع

وصف لزيد بالحسن وجدا لبارئه انتهى بعبارته وكذا فى الحمل على المعنى العرفى يعنى يكون مجموع بسم الله الرحمن الرحيم ابتداءً بهما معا لان الحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله بل هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما فعل القلب اعنى الاعتقاد بصفات الجمال والجلال او فعل اللسان اعنى ذكر يدل عليه او فعل الجوارح وهو الاتيان بافعال دالة على ذلك كذا فى شرح المطالع وقال السيد السند وتحقيق ماهيته اى معناه الحقيقى ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله اى ليس ماهية هذا القول انتهى ملخصا وهذا التحقيق لايحتاج فى توفيق الحديثين الى اعتبار امر ممتد من الابتداء فضلا عن الحقيقة والمجاز فيه نضر الله امرأ سمع مقالتى لعل الله ان يمن على بهذا التوفيق فى محله سعد

٨ وقول النحاة المعطوف تابع للمعطوف عليه فى الاعراب وهذا ليس بمانع للتسوية فالاولى ان يقال ترك اشعارا بالقصد الى التسوية بين التسمية والحمد فى جعل كل منهما مبتدأ به ليتوصل بذلك الى الجمع بين الحديثين كما قاله الدمامينى وان عطف يكون المجموع مبتدأ به فتأمل سعد

والاحكام والنوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق السنة والجماعة الذى كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذى ادركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا اعنى ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا وعامة اصحابهم رضى الله تعالى عنهم وقد صنف ابو حنيفة رحمه الله كتاب الفقه الاكبر وكتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة واما النوع الثانى فعلم الفروع وهو الفقه وهو ثلثة اقسام علم المشروع بنفسه كالحلال والحرام والقسم الثانى اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها انتهى فعلى هذا يكون الاصول داخلا فى النوع الثانى فهو الفروع (قوله اى الكاشف لما لايخفى) لفظ لا فى ما لايخفى سهو من الناسخ والتفسير الثانى ليس بمناسب فى هذا المحل لان المقام مقام الاستدلال دون التحدى (قوله على مقوم) اى مسدد وفى الجوهرى قومت الشئ فهو قويم اى مستقيم فهذا يناسب للطريق (قوله سنن اليقين) جمع سنة بمعنى الطريقة وفى الجوهرى السنن بالفتح الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد وعن سنن الطريق وسننه وسننه ثلث لغات انتهى (قوله بمعنى الطريقة) اى حالة اليقين وفى الجوهرى طريق الرجل مذهبه يقال مازال فلان على طريقة واحدة اى على حالة واحدة وفى لغة اليمامة الطريقة اطول ما يكون من النخل والطريقة نسيجة تنسج من صوف اوشعر وطريقة القوم خيارهم وهذا رجل طريقة قومه انتهى ملخصا (قوله المراد باليقين) اما علم اليقين او عين اليقين او حق اليقين على حذف المضاف اما كونه علم اليقين فبارسال المراسيل او الصحابة الى الجماعة فى الاطراف باعلام الحق والباطل وبعد رؤيتهم النبى صلى الله عليه وسلم بلا واسطة يحصل العلم لهم عين اليقين وبتبليغه صلى الله عليه وسلم من الله تعالى بواسطة الوحى يحصل العلم لهم حق اليقين وتفصيل الفرق بينهما مذكور فى حاشية السيد السند فى اول شرح حكمة العين (قوله واصول مطلقة) اى كاملة بالنسبة الى الفقه وليس باصل من وجه دون وجه كالاصل الرابع وهو القياس وانما قلنا بالنسبة الى الفقه لان الكتاب اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار واما كون السنة حجة فثابت بالكتاب وكون الاجماع حجة يتوقف عليهما ولكن هذه الثلثة حجة موجبة للاحكام قطعا ولا يتوقف فى اثبات الاحكام على شئ واما الاصل الرابع فيتوقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم ابتداء فصار اصلا من وجه دون وجه هذا ملخص كشف البزدوى (قوله وواحدا منها) اى من الادلة وارباعها

الى الثالثة خبط (قوله لان النفى امامنا اومنهم) اى نفى كون الاستصحاب دليلا منا او نفى كون الاستحسان دليلا من الشافعى حتى بالغ فى الانكار فقال من استحسن فقد شرع شرعا جديدا (قوله فلابد من امرين) اى ذكر الاستحسان والاستصحاب حتى يدخل الاصل الرابع فى ضمن احدهما بالنسبة الى احد المذهبين لان الاصل الرابع دليل متفق عليه عندهما وعند الشافعى (قوله لايقال ماذكرته مبنى الخ) حاصل السؤال ان اعتبار دلالة التضمن لابد من وضع اما اللغة او العرف لانه وضع جديد فلايوجد منهما (قوله لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة فى الاصطلاح) اقول لاوضع فى الاصطلاح بل الجواب القياس داخل فى الاستحسان ضمنا فى عرفنا وداخل فى الاستصحاب فى عرف الشافعى كما يقال على لغة العامة وعلى لغة الحجاز يقال عرف فلان وعرف فلان (قوله وبعد الخ) بالضم او الرفع اى واحضر بعد الخطبة اى بعد الحمد والصلوة ماسيأتى اما الضم فلانقطاعه عن الاضافة تشبيها بالغاية قال ابن الحاجب الغايات لدن مع الاضافة ولم يبن قبل وبعد الاعند الانقطاع وهى موضوعة وضع الحروف وليس كذلك بعد وقبل وعند انتهى اما الرفع فلقطعه عن الاضافة فيكون التنوين عوضا عن المضاف اليه قال صاحب القاموس وشارح البزدوى بعد وقبل وعند بالتنوين سمع من العرب اما الضم بعد فاما ضمة بناء فهو المتبادر واما ضمة اعراب نحو قوله تعالى لاخوف عليهم وسلام عليكم على ماقاله ابو حيان فى البحر والارتشاف والزركشى فى برهانه على قراءة الضم كان المضاف اليه مذكور فيكون معربا بالضم لعدم اعتبار قطعه عن الاضافة لان عروض البناء لبعد لقطعها عن الاضافة ولم يعتبر فيكون معربا بالضم كالمثالين المذكورين ومالم كان منونا مسموعا من العرب فلا يجوز الا فى ضرورة الشعر فلايقاس عليه ٧ اقول قوله بعدا بالنصب يؤيد قول الخليل فلايجوز الرفع على هذه الرواية فتأمل (قوله فهذه الفاء) اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم الكلام قال الفاضل الخيالى فى اول شرح العقايد هكذا وزاد قوله بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لامانع من اجتماع الواو مع اما كما وقع فى عبارة المفتاح فى آخر البيان انتهى ومحصول كلامه ان كان اما متروكا فلايلزم الاجتماع بين العوض والمعوض عنه وان كان مقدرا فلا يلزم الجمع بينهما كما وقع فى المفتاح لان المقدر لايكون ملفوظا حقيقة كما فى يا اللهم يا اللهما لانه شاذ لايقاس عليه كما قال السكاكى والعلماء ويشير على هذا بقوله على انه الخ والحق الواو للاستيناف او لعطف الانشاء على الخبر والفاء

٧ قال الشيخ خالد الازهرى فى شرح توضيح ابن مالك قال المرادى مسئلة اذا نونت الغايات للاضطرارى فختار سيبويه واصحابه تنوينه مرفوعا وعليه قوله فاشربوا بعد على لذة خمر ومختار الخليل واصحابه تنوينها منصوبا كقوله فساغ لى الشراب وكنت قبلا وقال الرضى ويجوز التصرف فى هذه الظروف لكن على قلة ان يعوض التنوين من المضاف اليه فيعرب قال الشاعر فاشربوا بعدا على لذة خمر انتهى منه

للتعليل لان المشهور لايخلو من الضعف فان تقدير اما مشروط بان يكون بعد الفاء امرا اونهيا ناصبا لما قبله اومفسرا له كما في ارضى واما توهم اما فلم يعتبره احد من النحويين (قوله والتأنيث باعتبار الخبر) اعنى الجملة اوباعتبار الاشارة الى صورة حاصلة حاضرة فى الذهن تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس وترغيبا للمتكلم الى تحصيله اواشارة الى فطانة السامع وتنشيطا له فى طلبه اوالى صحيفة كتبت قبل الديباجة اوالى نقوش الكتابة دون الالفاظ فهذه احتمالات سبعة٧ ذكرها السيد السند قدس سره فى حاشية المطول (قوله فيها الحكمة) فالحكمة لغة اسم للعلم المتقن والعمل به وهنا الشريعة ولذا قال فخر الاسلام ان الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال تعالى يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضى الله عنهما الحكمة فى القرآن بعلم الحلال والحرام قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اى بالفقه والشريعة انتهى فيكون الجملة مختصة بكتاب الشريعة (قوله مشتملة) اما صفة اوبدل اوحال والعامل معنى فهذه اوخبر بعد خبر (قوله الغرر جمع غرة) يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه فتخصيص الغرة الى هذه الثلثة لكونها مناسبة لهذا المحل والا معنى الغرة كثير ويمكن ان يحمل على الغرة وهى بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم بان يجعل استعارة مكنية وتخييلية كما فى الفقرة الثانية (قوله الدرر جمع در) هذا سهو بل جمع درة اللؤلؤ والجمع در ودرات ودرر كذا فى الجوهرى وفى الفقرتين رمز الى درره وغرره (قوله خالية) صفة مشتملة اوحال مترادفة اومتداخلة ان كانت مشتملة حالا (قوله حالية) بالتخفيف وفى الجوهرى حليت المرأة اى صارت ذات حلى فهى حلية وحالية ونسوة حوال انتهى (قوله اى مقوم ومعدل) يريد ان المصدر بمعنى الفاعل فيكون سقوط التاء سهوا من الناسخ لان المصدر بعد التأويل يعتبر التأنيث كامرأة عدل اى عادلة لان هذه الصفة ليست بمختصة لها الا ان يدعى المبالغة (قوله مستصفى حقايق المحصول) المحصول علم يستعمل بلاعلى والا مفعول من فعل لازم لايستعمل الا بحرف الجر نحو غير المغضوب عليهم لكن حذف عليه لكثرة استعماله كما قال فخر الاسلام وغيره (قوله نظمها) ٧النظم فى الاصل مصدر بمعنى الجمع قال الجوهرى النظم فى الاصل مصدر بمعنى الجمع نحو نظمت اللؤلؤ اذا جمعته فى السلك ومنه نظمت الشعر ويجئ بمعنى الكثير نحو وجاءنا نظم من جراد وهو الكثير ويقال الثلاث كواكب من الجوزاء نظم انتهى ملخصا وفى عدم نسبة

٧ نظرا الى النقوش اوالالفاظ اوالمعانى اوالثلثة منهما اثنين منه

٧مبتدأ وخبره مقن وان جاز كون قوله بتذييه خبرا لان كل مصدر تعدى بحرف جاز ان يجعل ذلك الحرف خبرا عن ذلك المصدر كما قالوا فى اليك المصير وفى قول الفقهاء الكفالة اما بالنفس منه

النظم الى نفسه اشارة الى قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا الاية لان الجملة متضمنة معنى الحكمة فصار نظم الجملة موهبة وفيضا من الله تعالى لان الانسان كالزجاجة والعلم سراج وحكمة الله زيت يعطى من يشاء هكذا قال الامام الشافعى اواشارة الى حدسه وقوة قدسيته فتأمل (قوله لادى الى تعمية والغاز الخ) الاولى ان يقال لادى الى الاجحاف وهو غير مقبول واما الاختصار على وجه التعمية والالغاز مقبول عند البلغاء والاذكياء فتدبر (قوله منار) وهو علم الطريق كقول امرئ القيس على لاحب لايهتدى بمناره اللاحب بمعنى الملحوب اى طريق واضح كذا فى وعاصم وعيشة راضية (قوله التوفيق تهيئة اسباب الخير الخ) هذا معنى عرفى ومعنى اللغوى جعل الاسباب متوافقة فى الحصول والتأدى الى المسبب حاصله توجيه الاسباب نحو المسبب وقال بعضهم نحو المسببات والاول اولى لان تقابل الجمع بالجمع يقتضى انقسام الاحاد على الاحاد مثل ركب القوم دوابهم فيكون لكل مسبب سبب واحد مع ان المسبب الواحد يقتضى اسباب كثيرة واما معناه العرفى فعند بعض المتكلمين الدعوة الى الطاعات اى طاعة كانت من المشروعة وعند بعضهم خلق القدرة على الطاعة وعند بعضهم خلق الطاعة ولهذا لا يستعمل فى العرف والشرع الا فى الخير (قوله اسأل الله) حال من فاعل رتبتها يعنى حكاية حال الماضية اثر المضارع لدلالته على التجدد والاستمرارى (قوله ولا احتاج الى احد من الانام) اقول ان كان معنى الهداية الدلالة الموصلة الى المطلوب وهو المختار عند الاشاعرة فلايكون كفاية من كنز الهداية الا الله تعالى فلايحتاج الى الانام كقوله انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وان كان معناها الدلالة على مايوصل الى المطلوب وهو المشهور عند الاشاعرة فلايكون مستغنيا فى تقرير كلامه عن الغير بل يحتاج الى كلام المتقدمين كفخر الاسلام والكشف والبرهان والتلويح والتوضيح وغيرها فعلم ان مراده الاول وهو المطلوب (قوله على اللغو) بان يكون كل منهما متعلقا بالذات فيكون الظرف لغوا لكن الاولى ان يكون متعلقا بالاولى لان الشئ اذا كان قيدا لمقيد بقيد آخر يعتبر فيه الاول على ان عمل المصدر[ع] المنكر اولى قال ابو حيان المصدر المعرف لايعمل (قوله اوالاستقرار) يعنى يكون المتعلق محذوفا عاما على المذهب المنصور وسمع من العرب وهو الحاصل اوالكائن اقول الاولى ان يقول حاصل اوكائنة صفة لوقاية ومتعلقة لقوله فى البداية والنهاية لان تقدير الحاصل اوالكائن على

[ع] قال ابن هشام فى تذكرته قال الجرجانى اقول اعمال المصدر منونا لانه نكرة كالفعل ثم مضافا لان اضافته فى نية الانفصال فهو نكرة ايضا ود و نهما مافيه اى انتهى والحق ان اعمال المصدر المعرف باللام جائز لانه مذهب سيبويه لكن المسئلة خلافية

منه

ان يكون صفة للزال يقتضى حذف الموصول مع بعض الصلة (قوله انه) اى الله تعالى ارجع الضمير الى الله المذكور فى بسم الله بان جعل جزأ من الكتاب لانه ذكر بعد قوله وبعد (قوله قريب تمثيل لحاله فى سهولة) اجابته لمن دعاه وسرعة انجاحه حاجة من سأله بحال من قرب مكانه ونحوه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وروى ان اعرابيا قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فنزلت اجيب دعوة الداع اذا دعان (قوله لا تحقيق) لان معنى القرب الدنو بالزمان او المكان فالله تعالى منزه عنهما بل قريب بمعنى كمال علمه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم كما سبق (قوله فلا يرد السؤال المشهور) يعنى اذا فسر المجيب ٢ بالسميع فلا يرد السؤال المشهور لان السمع ٣ لا يقتضى الاجابة حتى يرد السؤال المشهور وهو ان الله تعالى كثيرا ما يسئل ولا يجيب الدعوة اقول هذا تفسير وتعريف لفظى وهو ما انبأ عن الشئ بلفظ اظهر واجلى عند السامع من الملفوظ عنه مترادف له كالعقار للخمر والغضنفر الاسد فيكون السميع بمعنى المسمع تفسيرا له كما يقال سمع السلطان كلامه بمعنى اجاب ٧ مع ان المفسرين اجمعوا على هذا المعنى وارسلم فلم يبق محلا لقوله تعالى فليستجيبوا لى اذا دعوتهم الايمان والطاعة كما انى اجيبهم اذا دعونى لحوائجهم كذا فى الكشاف والقاضى وغيرهما فالاولى فى التفسير ان يقول اى سمع قال الكرمانى فمجئ فعيل بمعنى فاعل من الثلاثى قياسى وبمعنى مفعل من غير الثلاثى غير جيد انتهى فيكون تفسيره بسميع بمعنى سمع غير جيد لكن قال ابو حيان فى البحر والارتشاف يجئ فعيل بمعنى مفعل كسميع بمعنى مسمع واليم بمعنى مولم وفعيل اسم وصفة الاسم شخص مفرد كقميص وجمع نحو كليب ومعنى صهيل وضفيب ونهيق وغيرها والصفة مفرد فعلة كغرى وفعلة كرى واسم فاعل من فعل ككريم وللمبالغة قول من فاعل كعليم وبمعنى افعل كنسيط وبمعنى مفعول كجريح ومفعل كسميع واليم ومفعل كوليد ومفاعل كجليس ومفتعل كبديع ومنفعل كسعير ومستفعل كمكين وفعل كرطيب وفعل كعجيب وفعال كصحيح وبمعنى الفاعل والمفعول كصريخ وبمعنى الواحد والجمع كخليط وجمع فاعل كغريب واسم جمع كصنين انتهى وفى البحر الرقيق مثل الخليط والصديق يكون للمفرد والمثنى والمجموع بلفظ واحد انتهى قلت وكذا القعيد والظهير وان لم يرض بهما البيضاوى وابو السعود لان الامام الواحدى نقل عن المبرد وابن عطية عن الفراء انهما يستعملان فى المفرد والتثنية والجمع فلا يرد ما قاله الفاضل ابن الفنارى وابن الرضى لا يقال

٢ حاصله ان مجيب بمعنى سميع لا بمعنى انه يقبل دعوة كل داع حتى يرد السؤال بانه ليس كذلك لان بعض الداعى لا يقبل دعاؤه قطعا منه

٣ اعترض بعض الطلبة الذى افقه من حمار واعلم من جدار على قولنا هذا تفسير وتعريف لفظى الخ بان يقول ان سميع تفسير لا تعريف لفظى لان التعريف اللفظى لا بد ان يكون ذا اجزاء اقول هذا الاعتراض من كمال جهله قال عضد الملة فى المواقف التعريف اللفظى وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة انتهى قال السيد فى شرحه اى على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من سائر المعانى ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيق واقسامه الاربعة التى ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر ٨

هذان غريب انتهى لان غريب موضوع للمفرد والجمع فلا بأس عليه فاحفظ هذا المحل واعرف هذا الغرض وان لم يساعده المقام فانه اشرف من حفظ مأته ورقة (قوله عليه لاعلى غيره) تقديم عليه واليه لايوجب الاختصاص الا عند صاحب الكشاف ومن تبعه ورده ابو حيان وابن الحاجب وقالا تقديم المعمول بتقديم الاهم بكون كلاما جيدا كما سبق (قوله وهو) اى التوكل يعنى فى ضمن توكلت كقوله اعدلوا هو اقرب للتقوى وفى العرف هو قطع العلايق عن الخلايق (قوله مقدمة) بكسرها او بفتحها ولم يلتفت الى ماقال صاحب الكشاف فى الفايق ان الفتح خلف اى باطل لكونه معارضا برجحان الفتح على الكسر لفظا ومعنى فان اطلاق المقدمة بالكسر على معانيها المشهورة من مقدمة الجيش ومقدمة العلم ومقدمة الكتاب يحتاج الى تكلف اما فى اللفظ بان يجعل مشتقة من التقديم والمشهور ان التفعيل يجعل اللازم متعديا واما فى المعنى بان يعتبر تقديم الامور المذكورة لانفسها لافيها من استحقاق التقدم او يعتبر تقديم مقدمة الجيش ابقية الجيش وتقديم العلم والكتاب لمن يعرفهما على من لايعرفهما ولايحتاج فى اطلاق المقدمة بالفتح الى شئ من التكلفين بحسب اللفظ والمعنى كذا فى حاشية التهذيب (قوله مقدمة فى تبيين هذا العلم وتعيين موضوعه وغايته الخ) يريد ان المراد هنا مقدمة العلم لامقدمة الكتاب لان مقدمة العلم معرفة الحد والغاية والموضوع ومقدمة الكتاب الفاظ دالة على تلك الامور قال الفاضل الدوانى مقدمة الكتاب هى طرف من الكلام ومقدمة العلم هى الادراكات التى يتوقف عليها ادراكات مسائل العلم فالمبين بكسر الباء مقدمة الكتاب وادراكات بينهما بالفتح هى مقدمة العلم فلايرد ماقيل ان التفتازانى جعل الامور الثلثة فى المطول مقدمة العلم وفى شرح الرسالة مقدمة الكتاب لانه انما جعل هنالك بيان الامور الثلثة مقدمة الكتاب لاادراكاتها وجعل فى المطول نفسها مقدمة العلم واراد ادراكاتها الاانه تسامح فى العبارة انتهى اقول هذا الجواب لايدفع الايراد فتأمل (قوله وهو لقب الخ) مذكور فى التلويح (قوله مشعر بكونه مبنى الفقه) لان اللقب يشعر بمدح اوذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية والدنياوية الظاهر ان يقول مشعر بمدح لكونه الخ (قوله الدنياوية) هذه نسبة الى الدنيا وفى البحر وفى النسبة يجوز الدنياوية والدنيوية الدنيا تأنيث الادنى وهو يستعمل بمن واللام والاضافة واما فى تأنيث الافعل فلايستعمل الا باللام اوالاضافة لاغير ولهذا عيب على ابى نواس فى قوله كان صغرى وكبرى

٨ مركب يقصد به تعيين المعنى لاتفصيله انتهى منه

ويؤيده مانقل عن ابن الانبارى قال صاحب المصباح المنير قال ابن الانبارى فى سمع الله لمن حمده اجاب الله حمد من حمده انتهى فعلم منه ان مراد الانبارى فى تفسير قوله تعالى فانى قريب اجيب دعوة الداعى الاية بالسمع الاجابة لا السمع مطلقا حتى لايرد السؤال المشهور منه

من فواقعها ❋ حصباء در على ارض من الذهب وتفصيله في النحو والكشاف واما في الدنيا فجار قال الرضي الدنيا يستعمل مجردا من اللام والاضافة اذا كانت الدنيا بمعنى العاجلة والجلى بمعنى الخطة العظيمة انتهى (قوله منقول صفة لقب) والاصل يدل على المدح كبيت الله وناقة الله وهذا الاشعار اولى من اشعار اللقب وان ذهب اليه التفتازاني في التلويح لان اصل وضع اللقب للذم كقول المتنبي يا ايها اللقب الملقى على اللقب فاعتبار المدح بالاضافة في الاصل لكونه مبنى الفقه الذي ينال به السعادة وبه نظام العالم والمعاش ونجاة المعاد وذلك مدح (قوله لزم منه التكرار في تعريف الفقه) وذلك ان التعريف اللقبي اعني قولهم علم بالقواعد التي يتوصل بها الى العلم بالاحكام الشرعية الخ يشتمل على تعريف الفقه من حيث الماهية لا من حيث انه مدلول اللفظ وهو الفقه فاذا قدم التعريف اللقبي يحتاج الى اعادة تعريف الفقه في التعريف الاضافي مرة اخرى ليعرف من حيث انه مدلول اللفظ لكن نظر ابن الحاجب الى المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب كعبد الله فتأمل (قوله وقدم صاحب التوضيح الاضافي الخ) اقول قدم صاحب التوضيح نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف اللقبي كما قاله هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه فاذا كان تفسيره مقدما فلا يحتاج الى اعادة تعريفه فلكل وجهة (قوله وقدم ههنا المقصود) اى اللقبي (قوله علم اى ملكة الخ) يريد ان معنى العلم ملكة تقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم على التهيؤ المخصوص شايع ذايع في العرف كذا في التلويح لكن عندي لا يحتاج الى هذا التكلف لان القيود كثيرة للاخراج مع ان الاولى شمول الجنس في التعريفات الا انه اراد ذكر الجنس القريب مع الفصل في الرسمي لانه من شرط التعريف عند البعض (قوله اواصول الخ) عطف على ملكة يريد بقوله اواصول وقواعد الخ تخصيص العلم بالنسبة الى مطلق الادراك كتخصيص العلم بملكة ايضا والحق ان العلم لمطلق الادراك فيخرج غيره (قوله يعرف به بالضرورة) لان المتبادر من الباء السببية فلا يكون العلوم المذكورة معروفا بسببه احوال الادلة (قوله احوال الادلة) اى الادلة الثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والدليل الرابع وهو القياس بالمعنى المستنبط من هذه الادلة الثلاثة (قوله الشرعيتين) صفة الادلة والاحكام (قوله اما انتساب الادلة) اى الى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم (قوله فبمعنى كونها) اى الادلة (قوله منسوبة فيها) اى في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم (قوله لا الموقوفة على الشرع) هذا

جواب سؤال مقدر وهو ان القرآن يتوقف على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وشريعة محمد على القرآن فيلزم الدور المشهور فاجاب بقوله لان القرآن الذى هو بعضه ابهر المعجزات التى تتوقف عليه الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع حاصله ان نبوة محمد ثابتة باعجاز القرآن قال شرح البزدوى ان القرآن يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله اذ يتصور الاعجاز بما ليس بكلام الله اشير اليه فى التقويم ولان بعض الاية ليس بمعجز وهو من الكتاب لان فى تعريفه يدخل الكل والبعض كذا قيل ولان اصالته للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بكونه المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا انتهى ملخصا وبهذا التقرير ظهر ان الشرع يتوقف على القرآن المعجز والقرآن لا يتوقف على الشرع فلا يحتاج فى دفع الدور المشهور الى اعتبار الثبوت والوجود كما قيل فى قوله تعالى قل انما الهكم اله واحد (قوله فيعنى استفادتها) اى الاحكام من تلك الادلة (قوله من حيث انها) اى تلك الاحوال سواء كانت احوال الادلة او احوال الاحكام وقيد الحيثية يكون بيانا للمبحوث عنهما لا جزأ من الموضوع والا لما وقع البحث عنهما فى العلمين لكن البحث عن احوال الاحكام عن ثبوتها وعن احوال الادلة عن اثباتها هكذا روى عن الغزالى (قوله فى اثبات الثانية) الظ ان يقول فى اثباتها اى الاحكام الا انه وضع الظاهر موضع المضمر لتعيين ما يصلح للعود حتى لا يلزم تفكيك الضمير واوضع الظاهر موضع المضمر خمسة عشر موضعا ذكر فى محله وانما لم يقل فى اثبات ثانيها مع عدم لزوم التفكيك لعدم سماع اضافة ثان كما ذهب اليه سيبويه اقول يجوز اضافة ثان عندى وفاقا للكسائى وخلافا لسيبويه وفى الارتشاف ثان لا يضاف فلا يقال ثانى واحد قاله سيبويه وقال الكسائى بعض العرب يقول ثانى واحد انتهى وحكاه الجوهرى ايضا وبهذا حصل الجواب القهستانى من جانب صاحب النقاية فى اول الديباجة (قوله بالاولى) اى الادلة فالاولى اى بتلك الاحوال لان فى اثبات الاحكام دخلا لكل واحد من الاحوالين فتأمل (قوله علم كالجنس والباقى كالفصل) اراد بالتشبيه ان جنس الشئ اعم من النوع وهو ليس بشامل ان اريد بالعلم الملكة لان علم الله تعالى وعلم رسوله وجبريل عليهما السلام ليس بداخل فيكون جنسا من وجه لشموله جميع الملكات وفصلا من وجه فيكون كالجنس الظ ترك التشبيه لان حد الانسان الحيوان الناطق والحيوان جنس بالاتفاق مع انه يخرج الجسم (قوله والمعرفة تطلق على التصور) وهو حصول

صورة الشيء في العقل كليا كان او جزئيا معدوما كان او موجودا (قوله وادراك الجزئي) عطف على التصور وانما اثر هذا من عطف الخاص على العام بتأويل في العقل بمعنى العقل ليتناول ادراك الجزئيات لان صور الكليات والجزئيات ترسم في النفس وصور الجزئيات في آلاتها لان في بمعنى عند لم يذكر في كتب النحو الا ان يجعل في بمعنى مع نحو قوله تعالى ادخلوا في امم وكلا الوجهين محل النظر والتحقيق ان المقام مقام لا يساعده هذا المقام (قوله والبسيط) عطف على ادراك الجزئي لانه قريب ومغاير لان البسيط التصوري يجوز ان يكون كليا وجزئيا ترسم في النفس لكن يكون تصوره ساذجا وادراك الجزئي يرسم في آلاتها واما مغايرته للبسيط التصديقي ان كان المراد بادراك الجزئي التصديق لان التصديق البسيط قسم من مطلق التصديق لان التصديق اما بسيط او مركب لانه ان اشتمل حقيقته على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب فهو مركب كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع لا دائما فان حقيقته ايجاب الكتابة للكاتب وسلبه وان لم يشتمل على حكمين بالايجاب والسلب وهو بسيط كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة فان حقيقته ليس الا ايجاب الحيوانية للانسان كذا في كتب المنطق ويجوز ان يكون معطوفا على التصور بمعنى الادراك مطلقا سواء كان بسيطا او مركبا ساذجا او مع الحكم فيكون من قبيل عطف الخاص على العام فتأمل (قوله والادراك المسبوق بالعدم) اي بعدم المعرفة فيعتبر هذا في كل علم حادث سواء كان بديهيا او نظريا بالنسبة الى ابتداء الفطرة (قوله اذا تخالل بينهما عدم الخ) اي ذهول (قوله والمراد) ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق لان المراد ادراك الفقه بادلتها على وجه الفرق بين الحلال والحرام فان قيل اخذ المعرفة في التعريف فكيف يكون للتصديق لان التعريف من قبيل التصور قلنا نعم لكن المراد انتقاش ادراك الجزئي في ذهن السامع على وجه التصديق وفي التوضيح المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فيخرج التقليد انتهى فلا يحتاج الى قوله والمراد الا ان يقال قوله والمراد تعيين معنى من معانيه (قوله والدليل ما يمكن التوصل الخ) هذا على رأي الاصوليين (قوله وهو اعم) جواب سؤال مقدر تقديره ان المشهور ان الدليل عند الاصوليين لا يكون الا مفردا كالعالم بالنسبة الى وجود الصانع فاجاب بقوله وهو اعم لان الدليل عند الاصوليين منقسم الى المفرد والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المترتبة المعروضة للهيئة بخلاف الدليل عند المنطقيين فانه عندهم المقدمات المترتبة المأخوذة مع الهيئة لكن الفرق بيننا في وجه تقسيم المركب الى المقدمات المترتبة المعروضة للهيئة وبين المنطقيين

ان التوصل من الدليل الى المدلول عندنا ممكن ولايكون وجوده وعدمه ضروريا
لان الدليل من حيث هو دليل لايعتبر فيه الوصول بالفعل بل يكفى امكانه فلايخرج
من كونه دليلا بخلاف المنطقين لاشتماله على الهيئة يستلزم التوصل الى المطلوب
بالضرورة وفى هذا تفصيل فى محله فليراجع ثمه (قوله والمفرد الخ) عطف على
المقدمات كانه اراد تطبيق هذا التعريف على القول المشهور بالايراد من النظر
فيه النظر فيه اوفى احواله كتغير العالم وحدوثه لكن لاينطبق على التحقيق
لان النظر عند الجمهور يختص بالمركب وتعميمه الى المفرد والمركب كما كان عند
البعض يجوز واما على مذهب الجمهور يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يرتكب
عموم المجاز فى النظر المأخوذ فى التعريف وهو غير مشهور فتأمل (قوله والثانى)
اى المفرد الذى من شانه اذا نظر فى احواله (قوله هو المراد) ههنا اراد الحصر
قال ابو حيان فى البحر عند تفسير قوله تعالى هم المفسدون اذا كان الخبر مشتقا
معرفا باللام يفيد الحصر انتهى (قوله والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية)
حاصله جواب سؤال مقدر تقديره ارجاع ضمير احوالهما واعراضهما الى احوال
الادلة والاحكام ليس بمستقيم لان الموضوع الكتاب والسنة والاجماع والقياس
فيبحث من اعراضها لامن اعراض الاحكام لانها ليست بموضوع بل عينها
فاجاب بقوله باعتبار دلالة الادلة اوباعتبار استنباط الاحكام قال صاحب التلويح
ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو ادلة الاربعة ولابحث
فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن
الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام
الى الخمسة ونظرنا فى المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا
فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام انتهى
ثم قال فى هامش التلويح هذا وظنى انه لاخلاف فى المعنى لان من جعل الموضوع
هو الادلة لان المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال
الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوحدة العلم
من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات
راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على
ما قال الامام الغزالى فى كتابه معيارا لعلم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث
ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل
ولولا ان الاطلاع على كلام الامام فى هذا المقام بعد اشتهار النسخ وكثرتها لالحقته

بالكتاب انتهى اقول هذا ماذكره صاحب التوضيح حيث قال يحتمل امرين احدهما ان ذكر مباحث الاحكام بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثانى ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول انتهى ملخصا (قوله وبالحكم ماثبت الخ) عطف على قوله باحوالهما والتقدير والمراد بالحكم الخ انما قال والمراد بالحكم لانه يمكن ان يراد بالحكم اسناد امر الى آخر اى نسبة اليه بالايجاب والسلب كما فى العرف وهو ليس بمراد ويمكن ان يراد ادراك النسبة واقعة اوليست بواقعة ويسمى تصديقا فى اصطلاح المنطق وهو ليس بمراد ايضا لانه علم وتصديق فيكون علما وتصديقا بالعلوم الشرعية ولاجل هذا قال المراد بالحكم ماثبت بخطاب الشارع فيه بحث لان المحققين ذهبوا الى ان هذا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية تكرارا وقيدا زائدا فى التعريف بل المراد النسبة التامة بين الامرين فبقيد الاحكام يخرج التصورات التى داخلة فى قوله يعرف ويبقى التصديقات مطلقا وبقيد الشرعية يخرج غير اصول الفقه التى هى عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية فيكون فائدة القيد ظاهرة والافلا فائدة فى القيد لان تعريف المصنف تعريف الحكم الشرعى لا الحكم فقط وفى هذا المقام سؤال وجواب لكن لايساعده المقام (قوله بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد الخ) حاصله ان الخطاب نوعان تكليفى وهو المتعلق بافعال العباد بالاقتضاء اى الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالفرض والايجاب اوغير جازم كالندب اوطلب الترك جازما كالتحريم اوغير جازم كالكراهة اوالتخيير كالاباحة (قوله وانواع الخطاب الوضعى) عطف على قوله بافعال العباد فيكون الخطاب الوضعى مغايرا للتكليفى فعلى هذا الظاهر ان يقول وبانواع الخطاب الوضعى ويحتمل ان يكون عطفا على افعالنا فيكون الوضعى داخلا فى التكليفى لان صاحب التوضيح وغيره قالا خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال العباد وبالاقتضاء اوالتخيير اوالوضع يقتضى دخوله فى افعال العباد لكن الحق العطف الاول لان المفهوم من الحكم الوضعى تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم من الحكم التكليفى ليس هذا ولزوم احدهما للاخر فى صورة لايدل على اتحادهما فيكون مغايرا فترك الباء فى قوله وانواع الخطاب الوضعى يكون لرعاية المذهبين (قوله وبعض الشافعية يعرفون الحكم الخ) اقول خرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين ماليس كذلك فبقى فى البلد نحو قوله تعالى خلقكم وماتعملون مع انه ليس

بحكم فيخرج بالاقتضاء او التخيير وقيل لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير
لان قيد الحيثية معتبرة فلا يكون قوله تعالى خلقكم وما تعملون من حيث انهم
مكلفون بل المكلف وغيره سواء انتهى فيه بحث (قوله ولا يجعلون غير الوجوب
الخ) حاصله ان الخطاب الوضعي ليس بداخل في الحكم لانهم يخصون الحكم
الى المذكور ولم يقولوا بالخطاب الوضعي حكما (قوله و بعضهم زاد قيدا
والوضع الخ) لان خطاب الوضعي حكم بلا شبهة فان قلت اضافة الخطاب
الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه الصلوة
والسلام واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم قلت انما وجب طاعتهم
بايجاب الله تعالى اياهم فلا حكم الا حكمه اعترضت المعتزلة على هذا التعريف
بثلثة اوجه احدها ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول
بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا
حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل كلمة او وهي للتشكيك و الترديد
فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية
الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها فاجاب
الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف
بذلك هو التعلق او الظهور والمعنى تعلق الحكم او ظهوره بعد ما لم يكن وبمنع تعليل
الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له
اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة
ومعرفا له للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم والتفصيل لانه نوعان
نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما بدون التفصيل
كما قال السيد السند في تعريف النظر بترتيب امور او امر واما الثالث فالتزمه
بعضهم وزاد في التعريف واجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن
لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه فعليه تغير
التعريف والتفصيل في التلويح فليراجع ثمه (قوله ومدخل الاحوال في الاثبات)
اي الاحوال الادلة والاحكام في الاثبات قلت اورد هذه الجملة المستأنفة لبيان
مدخلية الادلة في اثبات الاحكام بطريق القاعدة الكلية التي يتوقف الاحكام
على معرفتها وعلى البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما
المعتبرة في القاعدة الكلية (قوله المطلوب الفقهي متعلق بقوله المتجين) يعني
اذا كان اصول الفقه لقبا بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق وهي
القضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا فلزم المطلوب اعلم

ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا وهو المطلوب ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم و يسئل عنه مسئلة فالذات واحد واختلاف العبارات باختلاف الاعتبار والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لامحالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما يشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول كما سبق في المثال وبالعكس الشكل الرابع اومحمول فيهما ويسمى الشكل الثاني اوموضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث (قوله سواء كانت محمولات لهما) اى الكبرى الاقتراني والملازمة الكلية في الاستثنائي يريد ان الدليل في الاصول اما الشكل الاول اوملازمة الاستثنائي لكونهما سهلة الحصول عند الاستدلال لمطلوب الفقهي يعني اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمة الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتا لكن يتوقف البحث عن احوال الادلة والاحكام على ان القضية الكلية المذكورة سواء كانت الكبرى اوالملازمة انما تصدق كلية ودليلا اذا لم يكن منسوخا ولايكون له معارض مساو اوراجح واما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد اوسبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلاخلاف في جواز الاجتهاد على خلافه فالتفصيل في البزدوي وشروحه (قوله واجزئيتهما) اى الكبرى الاقتراني وملازمة الاستثنائي اعلم ان القضية الكلية ليست بمذكورة بعينها في مسائل اصول الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيهما فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه

قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن (قوله اواوصافا وقيودا فيهما) عطف على قوله محمولات واجزية على الترتيب اعلم ان العوارض الذاتية للادلة اما ان يكون مبحوثا عنها ككونها مثبتة للاحكام اولا لكن لها مدخل في لحوق ماهي مبحوث عنها ككونها عامة اومشتركة اوخبر واحد وامثال ذلك فالاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة فكذا الاعراض الذاتية للحكم اما ان يكون مبحوثا عنها وهي كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة واما ان يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونها متعلقا بفعل البالغ اوبفعل الصبي والاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادات يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبات لايثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة ويحتمل ان يكون اوصافا عطفا على محمولات وقيودا عطفا على اجزية لان كبرى الاقتراني عبر بوصف الاكبر لكونه محمولا كذا في حاشية التهذيب وكذا القيود والاجزية في ملازمة الاستثنائي لان الجزاء تابع للمقدم فيكون قيدا وجزاء فيكون حاصله سواء كانت الاحوال معتبرة بالمحمولات او بالاوصاف وبهذا الاحتمال يكون عطف وقيودا مغايرا للاوصاف وهو المتبادر في العطف وفي الاحتمال الاول يكون عطفه مترادفا فتأمل (قوله فيهما) اى في كبرى الاقتراني اوملازمة الاستثنائي (قوله سواء نشأت) اى الاحوال (قوله ككونها مثبتة للاحكام) لان اثبات الاحكام شان الادلة والثبوت شان الاحكام (قوله وقطعية) اى الادلة قطعية توجب الحكم قطعا اذا كانت مقدمات الدليل يقينية وكذا العام عندنا (قوله وظنية) اى الادلة ظنية اذا كانت مركبة من مقدمات ظنية (قوله وخاصة اذا كانت مقدمات الدليل) من الالفاظ الخاصة يوجب الحكم الخاص (قوله وعامة اذا كانت مقدمات الدليل) عامة يوجب الحكم العام قطعا عندنا خلافا للشافعي (قوله ومشتركة) كالقياس (قوله وراجحة عند التعارض) كالرجحات (قوله اونشأت من الاحكام) اى نشأت الاحوال من الاحكام عطف على قوله نشأت من الادلة لان هذا العلم باحث عن الادلة

والاحكام الشرعيتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية و الثانية ثابتة بالاولى والمباحث التى ترجع الى الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الادلة و بعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع العلم الادلة والاحكام الشرعيتين (قوله والمباحث المتعلقة بها فيها) انت خبيران ضمير ما حصل من يتعلق فيها وضمير فيها راجع الى الكبريات واللازمات فالظاهر ان يقول فيهما (قوله مسائل الاصول) خبر لقوله فالكبريات (قوله وهو المعنى) بالتشديد وهو المقصود (قوله بكونه معرفا للاحوال متعلق بعنى) اى معنى بقول المص يعرف به احوال الادلة الخ (قوله الى ادلة معينة) وهى اربعة الكتاب و السنة و الاجماع والقياس (قوله فاحتيج الى معرفتها الخ) هذا يقتضى ان يكون الموضوع واحدا لاتحادها فى الايصال الى الفقه بان يرجع جميع مسائل الفقه الى موضوع واحد بالنسبة الى اعتبار كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه حتى يكون تمايز العلوم بتمايز الموضوع الواحد فهذا جائز قال السيد السند فى شرح المواقف قد يكون الموضوع شيئا واحدا كالعدد لعلم الحساب وقد يكون مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه يكون قابلا للتغير للعلم الطبيعى وقد يكون اشياء متشاركة اما فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى المشاركة للمقدار لعلم الهندسة واما فى عرضى كالكتاب والسنة والاجماع والقياس فى كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه انتهى قال صاحب التوضيح وفى تعدد الموضوع تفصيل وان كان لا يليق بهذا الفن اردت ان اسمعك بعض مباحثه قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان والادوية وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه فى علم ان كان اضافة شئ الى آخر كما فى الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم ويكون بعض العوارض التى لها مدخل فى المبحوث عنه فى علم ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث فيه الاضافة ما لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم انتهى ملخصا ومن هذا التحقيق يعرف ان لا وجه لقول مولانا عصام الدين على قول الشارح الكلمة والكلام لكونهما موضوعى العلم قال بعض الفضلاء صيغة التثنية سهو لان كل علم لا يكون الا ذات موضوع انتهى (قوله لان المراد بالتوصل الخ) اقول نختار الثانى ونمنع الخلاف المعهود والمتبادر لان القاعدة التى يتوصل بها

الى الفقه عند الاصوليين هى القضايا الكلية التى تقع كبرى الاقترانى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بشكل الاول اوملازمة الاستثنائى كما سبق فى المثالين المذكورين وضم القواعد الكلية الى الصغرى سهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهى من القوة الى الفعل وهوالتوصل القريب لكن تحصيل القاعدة الكلية تتوقف على البحث عن احوال الادلة بانه منسوخ ام لا و بان له معارضا ام لا وعن احوال الاحكام بان عرف انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة و بيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القاعدة فلا يكون قوله وكثير من قواعد الاصول كالقاعدة المتعلقة بالقيود الشرائط الخ من القاعدة الكلية بل يكون من الموقوف عليه كما فى التلويح (قوله فخلاف المعهود والمتعارف) اقول هذا ليس بمسلم لان القاعدة عند الاصوليين هى كبرى الشكل الاول وملازمة الاستثنائى خاصة فتعريفه العلم بالقواعد الخ تعريف الاصوليين فيكون كبرى خاصة معهودا ومتعارفا من تعريفهم فلايكون قوله ليس بمستقيم مستقيما ولايكون هذا الوجه سببا للعدول فتأمل (قوله بقرينة الباء السببية الخ) يعنى كامل فى السببية (قوله واطلاق التوصل الى الفقه) عطف على قوله بقرينة الباء لان اطلاق التوصل فى التعريف يقتضى الكمال لان المتبادر من المطلق فى التعريف الكمال وهوالتوصل القريب ايضا وفى كلام المص تعقيد لعدم اعادة الجار (قوله لماتقرر فى كتب الميزانية ان الموصل الخ) هذا ممنوع ايضا لان الكبرى اضافى فيدخل فيه المقدمتين لكن الموصل القريب القاعدة الكلية وهى الكبرى وحدها فيكون مستقيما فلايكون هذا سببا للعدول ايضا على ان فى التعريف المختار دخلا لان المتبادر من المدخل ان لايكون الادلة مثبتة للاحكام بل يكون لها مدخل قال صاحب التوضيح اعلم ان العوارض للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهى كونها مثبتة للاحكام ومنها ماليس بمبحوث عنها لكن له مدخل فى لحوق ما هى مبحوث عنها ككونها عامة اومشتركة اوخبر واحد وامثال ذلك وكذا الاعراض الذاتية للحكم مايكون مبحوثا عنها وهى كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة ومايكون مدخل فى لحوق ماهو مبحوث عنها ككونها متعلقة بفعل الصبى اوالبالغ انتهى ملخصا كما سبق (قوله فلما كان اصول الفقه) الى قوله البتة مذكور فى التلويح لكن ترك دليله و هو ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه (قوله وترك تعريف الاضافة الخ) جواب سؤال مقدر تقديره كما يحتاج

الى تعريف مفرداته لغير المبنية يحتاج الى تعريف الاضافة لانها بمنزلة الجزء الصورى (قوله لاشتهار ان الاضافة الخ) علة الترك (قوله ان كان مضافها الخ) وفى بعض النسخ ان كان مضافها مشتقا او معناه يفيد الاختصاص حاصله ترك تعريف الاضافة للعلم بان معنى اضافة المشتق وما فى معناه كالاصل فانه بمعنى المبنى اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند فيكون معروفا فلا يحتاج الى التعريف (قوله يفيده مطلقا) اى يفيد الاختصاص نحو دار زيد وغلام بكر (قوله ولما توقف معرفة المضاف) من حيث هو المضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه لان الاصل كثير ولا يعرف الا بعد معرفة الفقه فيه بحث (قوله هذا التعريف سوى القيد الاخير) كذا فى التوضيح (قوله وكانه اراد بالمعرفة) الضمير راجع الى المص بقرينة قوله فرغ وشرع وفقال (قوله وهى ادراكات الجزئيات) عن دليل وهو معنى المعرفة (قوله عن دليل لاخراج التقليد) قال صاحب التوضيح فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل ليخرج التقليد قال صاحب التلويح والقيد الاخير ما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاحا انتهى اقول يمكن ان يقال يدل عليه لفظ المعرفة بوقوع الاصطلاح على تخصيص لفظ المعرفة بالادراك الناشئ عن الدليل حيث لم يطلق لفظ المعرفة على اعتقاد المقلد اصلا وليس بلازم ان يصرح المصطلحون باصطلاحهم اذ كثير من الاصطلاحات انما يعرف من موارد استعمالات الالفاظ قال صاحب تفسير التنقيح ويزاد عملا لاخراج الكلام الباحث عن الاعتقاديات والتصوف الباحث عن الوجدانيات وعن دليل لاخراج المقلد ومعرفة الضروريات فى الدين ولم يزد ابو حنيفة لانه اراد بالفقه ما يشمل الاعتقاديات والوجدانيات وسمى المعاملات انتهى ملخصا انت خبير ان التعليل قاصر عن المطلب لعدم افادته وجه زيادة عن دليل فتأمل (قوله ادنى الملكة) يريد بيان كون المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل لان الملكة الحاصلة من تتبع القواعد يكون عن دليل (قوله بقرينة تعلقها بما يلى بعدها) اى بقرينة تعلق المعرفة بامرين وهما ما وما (قوله بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها) يعنى ان العادة قاضية بامتناع البشر ان يحيط معرفة كل ما لها وما عليها (قوله لا عن دليل) وقوة استنباط لفظ لا سهو عن الناسخ (قوله ولا ينافى ذلك) جواب سؤال مقدر فافهم (قوله واراد بالنفس) النفس الانسانية مطلقا واراد بقوله مطلقا رد

قول التفتازاني فى فى ايه ا ه ويجوز ان يريد بالنفس نفس العبد لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن انتهى اقول مراد انص ان الاعمال انما يكون بنفس الانسانية ومعها الخطاب والبدن آلة كقول الشاعر نصف الانسان لسان ونصفه فؤاده (قوله مالها وما عليها) عطف على قوله بالنفس (قوله ماينتفع به او يتضرر) اراد ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وان جاءت على للعلو كقوله تعالى لعلى هدى او فى ضلال مبين لكن يجيء فى الاكثر للتضرر فيحمل على الاكثر (قوله دنيوية كانت او اخروية) لان الضرر والانتفاع يشمل على الاخروى كالجزاء بالخير والشر والدنيوية كاللذات والالام اراد بالتعميم رد قول التوضيح وهو ما يراد به ماينتفع به وما يتضرر فى الاخرة انتهى لكن صاحب التوضيح اشتهرة ان الفقه من العلوم الدينية ذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين اخريين فصارت المعانى المحتملة خمسة ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما يأتى به المكلف واثنان لايشملها حاصله يمكن الايراد بمالها وما عليها ماينتفع به فى الاخرة ومايتضرر به فيها وان يراد بهما مايجوز لها ومايجب عليها وان يراد مايجوز لها ومايحرم عليها وعلى الاول اما ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر العقاب اوان يراد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب اوان يراد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب فهذه خمسة اوجه يحتمل لفظ مالها وما عليها لكن الصحيح من تلك الاوجه الذى يجب حمل اللفظ عليه مالايلزم عليه واسطة بين مالها وماعليها لئلا يختل التعريف بعدم الجمع وهى ما عدا الاول والرابع فالتفصيل فى محله (قوله لظهور ان الفقه) متعلق باراد يعنى ان المراد بالفقه معرفة ما يأتى به المكلف وهو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك بما هو اثر صادر عن المكلف وايقاع فعله لا التصور ولا التصديق بثبوته كالاعتقادات (قوله فان قيل لم يخرج الوجدانيات الخ) لانها من الضروريات لا عن دليل والمعرفة مقيد بعن دليل هذا مناقضة لان السائل منع الدليل نفسه بتعيين موضع الغلط وهو نوع من المناقضة مسمى بالحل (قوله قلنا لا) اى لا تخرج الوجدانيات (قوله لان المراد الخ) اى مراد المعلل هذا المنع قضية اثبات مدعاه بدليل آخر وهو لان المراد الخ (قوله كما اشرنا اليه) اى بقوله بحكم كل ماينتفع به ويتضرر تصديقا ناشيا عن الدليل (قوله فان قيل لايبحث الخ) هذا منع من جانب السائل بالشاهد بعد التسليم قوله مثل ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب اجماعا من الامة بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله انما قلنا بعد التسليم لانه خلى من احتمال صيغة الامر غير

الوجوب ولان العلم قديطلق على الظن وذلك قديحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازى واو سلم نادر فى حكم العدم فيكون خارجا (قوله والنظر فيها واجب) اى اجماعا منا ومن المعتزلة واختلف فى طريق ثبوت وجوب النظر فى المعرفة فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزله العقل اما اصحابنا فلهم فى اثبات النظر المؤدى الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض وقوله فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها فقد امر بالنظر فى دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر فيه ولما نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاك بها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك الفكر فى دلائل المعرفة فهو واجب اذلاوعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لايخرج عن كونه ظنيا غير قطعى الدلالة لاحتمال كون الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثانى وهو المعتمد فى اثبات وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة كما سبق وهى لاتتم الا بالنظر وما لايتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه هذا ملخص ما فى شرح المواقف لكن هذا الدليل راجع الى وجوب معرفة الله ووجوب النظر فيها واما وجوب ما توقف النظر فيه من احوال المقدمات فليس بمختار فيرجع جواب الشارح الى غير المختار فيبقى السؤال على حاله على المختار فتأمل (قوله قلنا المراد الخ) هذا نفى شاهد بالمنع واثبات مدعاه بدليل آخر (قوله النسبة الحكمية) هذا على مذهب المتقدمين لان اجزاء القضية عندهم ثلثة وهو الطرفين ونسبة واحدة وهى اتحاد المحمول بالموضوع اوعدم اتحاده به وهو الحق عند المحققين واما عند المتأخرين ان التصور لايتعلق به التصديق من وقوع النسبة اولا وقوعها فالتصديق عندهم مركب من اربعة الطرفان والنسبتان احديهما النسبة الحكمية والاخرى وقوع تلك النسبة اولا وقوعها بمعنى الايقاع والانتزاع ومراد المص بقوله المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية رد قول صاحب التوضيح وهو قوله يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى اخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى آخذا من التلويح وهو قوله الحكم مطلق فى العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبته اليه بالايجاب او السلب وفى اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفى اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتسمى

﴿ تصديقا ﴾

تصديقا وهو ليس بمراد لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثانى ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل النسبة الثانية بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور واليه اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمص جوزان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف فى تبيين فوائد القيود تعسف فى تقرر مراد القوم انتهى ملخصا (قوله والعلم بها) عطف على قوله بالحكم والضمير راجع الى النسبة الحكمية (قوله تصديق بمعنى الاعتقاد والراجح للظن والتقليد الخ) الاولى ترك التماثل والاختلاف لانهما يوهمان اخراج القياس الشرعى (قوله اى الموقوفة على خطاب الشرع الخ) قيل لاوجه لتفسير الشرعية بالموقوفة على خطاب الشرع اذ حينئذ لا يصلح القيد المذكور ان يوصف به الاحكام الايجازا وحق التعريف الصون عنه مهما امكن اقول يريد ان المتوقف على خطاب الشرع ليس نفس الحكم بل ادراكه لان معنى الشرعى كما صرح به مالايدرك لولا خطاب الشارع وهذا هو المراد بالتوقف على الشرع فح يتصف الحكم به على وجه الحقيقة (قوله العملية) صفة الشرعية او للاحكام (قوله عن ادلتها متعلق بالعلم دون الاحكام الخ) بل ظرف مستقر متعلق بحاصل فيكون التقدير الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا عن الادلة التفصيلية وزاد ابن الحاجب قوله بالاستدلال ولا حاجة اليه لانه مكرر لان المتبادر من حصول العلم من الادلة حصوله على وجه الاستدلال (قوله الاصل ههنا) اى فى تعريف الاضافة (قوله مايبتنى عليه) على صيغة المجهول فان قيل هذا من فعل لازم فكيف يكون مجهولا قلنا يجئ المجهول من الفعل اللازم اذا تعدى بحرف الجر نحو غير المغضوب عليهم والمحصول عليه والمرغوب فيه فالتفصيل فى النحو فلا يحتاج الى تأويل الشارح اللازم بالمتعدى فلا يذهب الشارح بهذا التأويل الا من غفلته مع انه لم يقل احد من النحويين (قوله عليه غيره) الضميران راجعان الى ما (قوله ابتناء حسيا) كابتناء البناء على الاساس يريد بهذا المثال الاحتراز عن ابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر فان كلا من الفعل والمصدر محسوس بحس السمع فان الالفاظ



من قبيل المحسوس بالسمع لان المعتبر في العرف ابتناء البناء على الاساس بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس و حينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي (قوله اوعقليا) عطف على حسيا (قوله كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك) اى كالافعال على المصادر فلا يلزم ثبوت الواسطة بين الابتناء الحسي و العقلي لان الحق في تفسير ابتناء العقلي بترتب الحكم على دليله مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية و المعلولات على عللها و الافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي فالتفصيل في محله اعلم ان المص لم يتعرض التعريف بالمحتاج اليه كما في المحصول لعدم اطراده لان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاسمية وتعريف الاصل اسمي وعدم الاطراد مفسد له ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل ما يحتاج اليه اصل لان الخشب والصورة والنجار و الغاية كالجلوس وغيرها فهي اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها كالخشب للسرير والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه يحتاج اليه و لا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا و ان ذهب الى توجيهه صاحب تغيير التنقيح بقوله والتعريف بالعام اذا كان لفظيا صحيح الا انه قبيح وكفى ذلك للعدول انتهى وقال في حاشيته فاندفع ما في التلويح انتهى انت خبير ان مبنى كلام التفتازاني و صاحب التوضيح على جعل الاطراد شرطا في كلا التعريفين و انكرا اللفظية تعريفا حقيقيا فظن صاحب تغيير التنقيح الاندفاع بعد الفرق بين كلا التعريفين واللفظية ومن العجب قال في حاشيته صاحب التوضيح تعرض ههنا لتقسيم التعريف و تعريف القسمين وما افصح عن قلة بضاعته في صناعة التحرير حيث لم يفرق بين التعريفين الاسمي و اللفظي مع وضوح الفرق بينهما والتفصيل موضعه علم اخر انتهى كلامه اقول حاصل الفرق ان اللفظي داخل في الاسمي عندهما كما ذكر التفتازاني في المقاصد والتلويح واما عند السيد السند فاللفظي ليس بداخل في التعريف الحقيقي بل التعريف اللفظي عنده من قبيل التصديقات وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ واضح دلالة على ذلك المعنى كالغضنفر بالاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من سائر المعاني ليلتفت اليه و يعلم انه موضوع بازائه فالة الى التصديق وهو طريق

اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيق وعن اقسامه الاربعة فيكون اللفظى
راجعا الى التصديق واما التعريف الحقيق منقسم الى قسمين تعريف حقيق
وتعريف اسمى وينقسم كل واحد منهما الى حد حقيق ورسم حقيق وتعريف
اسمى كذلك حد اسمى ورسم اسمى فالتفصيل فى شرح المواقف والمقاصد (قوله
ونقل) اى الاصل (قوله كما نقل) اى الاصل الى الراجح والقاعدة الكلية
والمستصحب القاعدة والقانون من الالفاظ المترادفة بالذات وعند الاصوليين
القاعدة والقانون والاصل والدليل من الالفاظ المترادفة وعند المنطقيين القاعدة
والقانون والاصل والضابطة من الالفاظ المترادفة (قوله اوما يتوقف عليه
دليله الخ) هذا رد على صاحب التنقيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا
الادلة فقط والحق ماذهب اليه صاحب التنقيح لان الاصوليين جعل الدليل
كبرى الاقترانى اوملازمة الاستثنائى فقط فيكون الاصل كبرى الاقترانى اوملازمة
الاستثنائى والبحث عن الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والترجيح
لايكون بحثا عن الادلة وهى الاصل بل البحث عنها لكونها موقوفا عليها
للاصل كما سبق (قوله منقولا) اى من الاضافة (قوله على الاول) اى ماينبنى
عليه غيره (قوله فاذا حمل على الثانى) وهو نقل الاصل الى دليل (قوله فيه نقلان)
فيه بحث (قوله اى احواله التى تلحقه لذاته الخ) تفسير لاعراضه الذاتية (قوله
اولجزئه المساوى له) عطف على قوله لذاته هذا على مذهب المتأخرين على ماقاله
الفاضل الدوانى لكن التحقيق ان المتأخرين ذهبوا الى ان اللاحق للشئ بواسطة
جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها فى العلوم وعرفوا العرض الذاتى
بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته اولجزئه اولخارج يساويه واما المتقدمون
فقد ذهبوا الى ان اللاحق للشئ بواسطة جزئه الاعم ليس منها وعرفوا العرض
الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته اولما يساويه فظهر ان ماجعله
مذهب المتأخرين انما هو مذهب المتقدمين انتهى اعلم ان البحث عن الاحوال
اما بان يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة ويثبت له ماهو عرض ذاتى له
كالجسم الطبيعى فى قولهم كل جسم فله حيز طبيعى اوبان يجعل نوعه موضوع
المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتى له كالحيوان فى قولهم كل حيوان فله قوة
اللمس وكقول الفقهاء كل مسكر حرام اى اكل كل مسكر حرام فان موضوع علم
الفقه افعال المكلفين واكل المسكر نوع منها ويثبت حرمته اللاحقة له لامر اعم
منه وهو كونه منهيا عنه او يجعل عرضه الذاتى اونوعه موضوع المسئلة ويثبت له

العرض الذاتي له اومايلحقه لامر اعم بالشرط المذكور كقولهم كل متحرك
بحركتين مستقيمتين لابد وان يسكن بينهما فقول المص ما يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية مجمل تفصيله ماذكرنا (قوله الاول) اى الاحوال التى تلحقه
لذاته اى بان يجعل البحث موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة نحو كل انسان
فله تكلم فان موضوع العلم فى الفقه انسان فيبحث عن اعراضه الذاتية وهو التكلم
فيكون الموضوع والمحمول دخل فى البحث (قوله والثانى الخ) بان يجعل الجزء المساوى
موضوع المسئلة نحو كل ناطق فله ادراك الامور الغريبة (قوله والثالث كالضاحك
الخ) مثال للخارج المساوى فى الصدق نحو كل متعجب ضاحك وهذا البحث بان
يجعل نوع موضوع المسئلة عرضه ويثبت له مايعرضه لامر اعم بشرط ان لا
يتجاوز فى العموم من موضوع العلم هكذا صرح ناقد التنزيل (قوله والرابع كالاون
مثال لقوله اوفى الوجود كالكون الخ) انت خبير ان الشارح اضطر عن المثال
بما نحن فيه وهو عوارض الانسان فقال كالكون الجسم بالسطح المباين له فى الصدق
والمساوى فى الوجود فالاول ان يجئ بمثال القوم نحو كل جسم فله حيز طبيعى
وكل حيوان فله قوة اللمس وكل متحرك بحركتين مستقيمتين لابد وان يسكن
بينهما وكل جسم فله لون الخ (قوله وماسوى ذلك اعراض غريبة لايبحث
عنها فى علم) اراد ان يخرج بقيد الذاتية الجارية على الاعراض المضافة الى ضمير ما
نوع موضوع العلم الذى اثبت له ماهو عرض ذاتى لموضوع العلم وكذا نوع
الذاتى لموضوع العلم الذى اثبت له ماهو عرض ذاتى لموضوع العلم اذلم يثبت
لشئ منهما ماهو عرض ذاتى له بل هو عرض غريب له وان كان عرضا ذاتيا لما هو
اعم منه وهو موضوع العلم لكن يبقى نوع موضوع العلم وعرضه الذاتى ونوع عرضه
الذاتى الذى اثبت لهذه الامور عرض ذاتى لها لكن المص اعتبر باعتبار آخر هكذا
حقق فى محله (قوله حملها على موضوع العلم) اى يكون موضوع العلم موضوع
المسئلة نحو الدليل يثبت الحكم (قوله امامطلقا) شروع الى تفصيل موضوع
العلم (قوله نحو الدليل السمعى) كالكتاب والسنة يثبت الحكم الشرعى (قوله اوعلى
نوع الموضوع) عطف على قوله على موضوع العلم اى يكون نوع موضوع العلم
موضوع مسئلة نحو الامر يفيد الوجوب لان الامر نوع من الموضوع وهو الكتاب
والسنة فيكون الامر نوعا من الدليل (قوله اوعلى عرض ذاتى الخ) عطف على
موضوع العلم نحو الخاص يوجب الحكم قطعا وكذا العام عندنا (قوله اوعلى نوعه)
عطف على عرض ذاتى (قوله وعلى هذا القياس السنة والاجماع والقياس)

يعنى يبحث عن احوال انواعها وانواع انواعها وعن احوال اعراضها وانواع
اعراضها وان كان كل منها نوعا من الدليل السمعى كذا فى حاشية المصنف لكن
فى القياس بحث فتأمل (قوله وقال الامام) يريد الغزالى (قوله وقال صاحب
الاحكام) بالكسر اسم كتاب لسيف الدين الآمدى وهو صاحب ابكار الافكار
(قوله واختاره) اى قول صاحب الاحكام (قوله وعند المجوزين الاصل عدمه) اى
عند من يجوز تعدد الموضوع الاصل عدم تعدده (قوله وتقليل خلاف الاصل الخ)
كتخصيص الموضوع الى الدليل مع انه اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس
كما سبق فى نقل الاصل الى الدليل (قوله لان الادلة هى السابقة الخ) جواب سؤال
مقدر تقديره ان احوال الادلة من حيث اثبات الاحكام راجعة الى ثبوت الاحكام
فاجاب بقوله لان الادلة هى السابقة فى الاعتبار (قوله خصه) اى صاحب
الاحكام (قوله الاول باطل بالاجماع) لانه لايمكن تمايز العلوم بتمايز الموضوع (قوله
اما الثانى) اى اشتراكهما فى جامع ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى المشاركة
فى المقدار موضوع لعلم الهندسة (قوله كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع)
اى المشاركة فى المقدار قوله كما قال ابن سينا فى الشفاء دليل بطلان الثانى (قوله
وعلى لحوقهما) عطف على لحوق الامور التخييلية والضمير راجع الى الامور
(قوله اقاموا انواع موضوع الهندسة) جواب لما (قوله وقالوا) عطف على اقاموا
(قوله واما الثالث) اى بطلان اشتراكهما فى جامع عرضى (قوله بل فى الانتساب
اليها) قلت هذا مدفوع بما نصه الشيخ فى الشفاء بعدما عرف موضوع الصناعة
بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليه والعوارض الذاتية له على ان المسائل
هى القضايا التى محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع اولانواعه اوعوارضه
ويمكن ان يكون قول الشيخ عن الاحوال المنسوبة اليه اشارة الى المحمولات التى
ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم كما مر فيحصل الجواب من كلام الشيخ
الى الثانى والثالث لكن بقى فيه شبهة وهى ان المتأخرين لم يأخذوا فى الموضوع
الا الاعراض الذاتية فجوابها اما محمول على المسامحة اعتمادا على ما فصل فى مقامه
او مبنى على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعيهما
فيكون محمول ماينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد (قوله وفائدة الخ)
من فاد يفيد فيدا اى تبختر والفائدة فى اللغة ما استفدت من علم او مال وهو المناسب
لهذا المقام (قوله معرفة الاحكام الربانية) اخذ هذا الوصف اما من لام التعريف
لكونها متصفة بالشرعية العملية واما من الاحكام لانها خطابات الشارع

(قوله فافحص) الفاء فصيحة وهو لايستعمل الافى كلام فصيح (قوله لا المقصود من الفن اوفى الكتاب) لان الاول هو الغاية يعنى ان المقصود وهو الغاية من الفن لان من لابتداء الغاية (قوله ولاوجه لانحصارها) اى انحصار الغاية اى المقصود (قوله فيما ذكر متعلق بالانحصار) يعنى لاوجه لانحصار المقصود وهو الغاية فيما ذكر اى فى مقصدين وخاتمة (قوله والثانى) اى اوكان التقدير المقصود فى الكتاب يتناول المقدمة لانها مقصودة فى الكتاب فلاوجه لانحصار المقصود فى مقصدين وخاتمة لكن يمكن ان يقال اذا قدر من يكون بمعنى فى نحو اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة واروني ماذا خلقوا من الارض وفى الكتاب بمعنى من الكتاب نحو قوله تعالى يوم نبعث فى كل امة شهيدا (قوله فيما ذكر) الظاهر فيما ذكر (قوله وخاتمة) خاتمة الشئ آخره ومحمد خاتم الانبياء صلوات الله عليهم وفى الاصل مصدر كالفاتحة بمعنى الفتح والكاذبة بمعنى الكذب والعافية بمعنى العفو ثم اطلقت على آخر الشئ تسمية للمفعول بالمصدر فاذا كانت مصدرا يكون التاء اصلية لا للنقل الى الاسمية كما فى النطيحة وان قال الشيخ اكمل الدين فى الفاتحة رده فاضل الروم سعدى فقال وعندى انه سهو من الناسخ فان الشيخ اعلى من ان يصدر مثله عنه انتهى قلت يؤيد كونها مصدرا بمعنى المفعول قوله تعالى ختامه مسك اى آخره لان آخره مايجدونه رائحة مسك وقول الاعشى وابرزها وعليها ختم اى عليها طينة مختومة مثل نقض بمعنى منقوض وقبض بمعنى مقبوض (قوله ان كان قول كل مجتهد فى عصر) اقول ليس قول جميع المجتهد شرطا فى الاجماع كالمشهور فى التشهير فى زمن الشريح بل قول واحد مع سكوتهم يكفى للاجماع (قوله اوبقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم الخ) قال ابو حيان فى البحر اصحابى كالنجوم الخ حديث موضوع لايصح بوجه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحافظ ابو محمد على بن احمد رحمه الله فى رسالته فى ابطال الرأى والقياس والاستحسان والتعليل والتقليد مانصه وهذا خبر مكذوب موضوع باطل لم يصح قط وذكر اسناده الى البزار صاحب السند قال سألتم عن ماروى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال انما مثل اصحابى كمثل النجوم اوكالنجوم بايهم اقتدوا اهتدوا وهذا كلام لم يصح عن النبى صلى الله عليه وسلم رواه عبد الرحيم بن زيد العمى عن ابيه عن سعيد المسيب عن بن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم ولم يثبت والنبى صلى الله عليه وسلم لايبيح الاختلاف بعده من اصحابه هذا نص كلام البزار قال ابن معين عن عبد الرحيم بن زيد كذاب خبيث ليس بشئ وقال البخارى

هو متروك ورواه ايضا حمزة الجزرى وحمزة هذا ساقط متروك ايضا انتهى ٢ (قوله على اربعة اركان) جمع ركن وركن الشئ جانبه الاقوى وهو يأوى الى ركن شديد اى عز ومنعة اعلم ان بعض الاركان ركن اصلى لازم وبعضها ركن زائد (قوله الاولى) افعل تفضيل وفى استعماله واشتقاقه وصرفه اختلاف كثير تفصيله فى النحو لكن لا يساعده المقام (قوله الكتاب) اى القرأن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا فى قول عامة الفقهاء وهو الصحيح وانما فسرنا الكتاب بالقرأن لان المراد بمطلق الكتاب فى الاصول القرأن وفى النحو كتاب سيبويه وفى الفقه اصل امام محمد وان غيره صاحب الهداية فى بعض المواضع مع اطلاقه (قوله قدمه) اى الكتاب على سائر الادلة (قوله لشرفه) اى لشرف الكتاب لانه فى الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار والباقى يحتاج اليه مثلا كون السنة حجة ثابت بالكتاب كما يجئ والاجماع يتوقف عليهما والقياس عليها (قوله والقرأن عند الاصوليين) انما قيد بالاصوليين لان فى بعض المحل يراد بالقرأن مقدار اقل سورة كما فى قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا وقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرأن الاية لان القرأن يطلق على البعض والكل (قوله والكل المشترك بينه) اى بين الكل (قوله كل جزء منه) اى من الكل وفى الجزء لغتان احديهما ضم الثانى والثانى اسكانها وعلى الاول يكتب فى الرفع والجر بالواو من غير زيادة وفى النصب بالواو والالف وعلى الثانى يكتب بغير صورة الهمزة فى الحالين وبالالف فى النصب هكذا حققه ابن الحاجب فى اماليه (قوله لان بحثهم عنه) اى عن الكتاب من حيث كونه دليلا لا من حيث كونه معجزا فيكون جزأ (قوله مختصة بهما) اى بالكتاب والقرأن فالصفات المشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما عند الاصوليين وهو النظم المنزل الى اخر التعريف (قوله لان الحق تعريفه) اى الكتاب المرادف للقرأن (قوله كما بين فى موضعه) وهو قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرأن لا يأتون بمثله اية كما سبق (قوله واقتصر بعضهم) يريد فخر الاسلام البزدوى آخذا من الشروح (قوله واورد) اى اورد شراح البزدوى عليه حاصل الرد يتوقف على مقدمات كثيرة فان اردت التفصيل فاستمع ما يتلى عليك فانه نافع وهو ان البزدوى عرف الكتاب بالقرأن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا اعلم

٢ لكن هذا الحديث صحيح مثبت عند الحنفية منه

ان الحد ونعني به المعرف بالشئ لفظي ورسمي وحقيقي فاللفظي هو ما انبأ عن الشئ بلفظ اظهر واجلى من اللفظ المسؤل عنه والرسمي هو ما انبأ عن الشئ بلازم له مختص به كقولنا الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة والحقيقي ما انبأ عن حقيقة الشئ وماهيته كقولك في حد الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق اما الحقيقي فمن شرائطه ان يذكر جميع اجزاء الحد من الجنس والفصل وان يذكر جميع ذاتياته لكن من شرط الجميع الاطراد وهو متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود لانه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل الحق اذا عرفت هذا فما ذكره البزدوي ليس بحد حقيقي سواء اراد به تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع او تعريف ما يطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه يعرض فيه الكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض الا ترى انه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان قرآنا بدون هذين الوصفين ولم يتعرض للاعجاز وهو وصف ذاتي للقرآن المحدود بل هو حد رسمي واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس القريب واتم باللوازم المشهورة فلا جرم قال في تعريف الكتاب فالقرآن وهو مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته وانه بمعنى المقرو فيتناول جميع ما يقرؤ من الكتب السماوية وغيرها فلا يكون مترادفا بالكتاب كما قال المص لكنه تدارك بالعرف فاحترز بقوله المنزل عن غير كتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه الوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه وبقوله على رسولنا عما انزل على غيره عليهم السلام (قوله اقول اريد بعض منه الخ) يريد دفع الايراد لان التعريف للاصوليين ومرادهم اثبات الاحكام ببعض القرآن الدال على المعنى (قوله فيخرج حروف المعاني) فيه بحث (قوله ويدخل الكلمة) مثل الامر والنهي مثلا (قوله وحروف المعاني) هذا يؤيد وجه البحث (قوله ولان بعض الاسماء) عطف على قوله لان بحث الاصول (قوله من كلمات القرآن) وفي الاتقان قال ابو عمرو الداني لا اعلم كلمة هي وحدها آية الا قوله مدهامتان وقال غيره بل فيه غيرها مثل والفجر والضحى والعصر وكذا فواتح السور من عدها وقال بعضهم الصحيح ان الاية انما تعلم بتوقيف الشارع كمعرفة السورة وترتيب السور وترتيب الايات فالاية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها عما قبلها

ومابعدها وقال الزمخشري الآيات علم توقيفي لامجال للقياس فيه ولذلك عدوا الم آية حيث وقعت والمص ولم يعدوا المر والرا وعدوا حم آية في سورها وطه ويس ولم يعدوا طس انتهى (قوله وكذا بعض الحروف عند البعض) اى عند من عد فواتح السور من الآية (قوله نحو ق وص ون) انت عرفت ان هذه الحروف ليست من الآيات عند الزمخشري وابي عمرو الداني الاولى ان يقول نحو الم والمص وحم وطه ويس (قوله كما صرح به في كتب الفقه الخ) الشارح مع علو شانه احال الى كتب الفقه مع ان براهين القرآن مشحونة بهذه الابحاث نقلها بعضهم عن بعض والبرهان للقرآن تسعة للامام الحرمين والزملكاني ولابن الاصبع وللكرماني وللعزيزي سيدله وللزركشي والجعبري وللرشيد وللسيوطي (قوله وان كان في كونها حروفا مناقشة) اقول كون حروف المعاني دليلا عند الاصوليين بلا مناقشة (قوله من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب والحائض) انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة اى على قصد قراءة القرآن لان من ضرورة كونها من القرآن حرمة قراءتها عليهما وعدم جواز الصلوة وعدم تكفير من انكر كون البسملة من القرآن لقوة الشبهة وان ذكر التمرتاشي في شرح جامع الصغير انه لو اكتفى بالبسملة يجوز الصلوة لكن الصحيح انها لا يجوز لان في كونها آية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى رأس الآية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يتأتى به الفرض المقطوع به (قوله قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة الخ) اقول لا فائدة من تخصيص النقل بالامام بل الايات الثلث عند الجمهور فلم يذهب احد باعجاز القرآن بدون الآيات الثلث كما نص عليه المفسرون في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله اى مقدار ثلث آيات (قوله ان كل كلمة من القرآن حقيقة) اى قراءة بمعنى المقروء لغة (قوله لا حكما ولا عرفا) هذا مناقض بما ذكر في مدهامتان (قوله وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما) اقول هذا مناقض لقوله الاول لان مدهامتان كلمة وآية قصيرة (قوله فاعتبر الاصوليون الاول) اى القرآن حقيقة فقط والامام اى ابو حنيفة الثاني اى حقيقة وحكما والامامان اى ابو يوسف ومحمد الثالث اقول هذا من عنده لان الائمة كلهم يخرجون المسئلة من حروف المعاني من القرآن سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى (قوله وهو) اى الكتاب المرادف للقرآن في العرف كما فسره صاحب التوضيح اراد المص والبزدوي لانه اخذ القرآن

في تعريف الكتاب على ان يكون جنس التعريف شاملا على كل المقر ولغة لان الاختصار في التعريف اولى (قوله و هو اللفظ الموضوع الخ) اكتفى بلفظ النظم لان النزاع في اللفظ فقط لانا ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة على ماعرف في موضعه (قوله فان ترتيب الحروف اوالكلمات الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان النظم في موضع اللفظ وهو لايدل على الموضوع للمعنى فاجاب بقوله فان ترتيب الحروف الخ حاصله ان ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في الجواهر النفيسة يدل على الاستعارة اللطيفة الدالة على حسن المعنى فكيف على المعنى المطلق وهو وجه العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي مع رعاية الادب و تعظيم عبارات القرآن في تعريف الخاص من حيث انه خاص القرآن لكن الاولى ذكر المعنى صريحا كما قال البزدوي (قوله واماماهو على حرف واحد الخ) جواب سؤال مقدر نشأ من دليله وهو فان ترتيب الحروف اوالكلمات فاجاب بقوله والعبرة في التسمية بالكثير الغالب فالكثير على الترتيب او من التغليب وما كان على حرف واحد بمنزلة العدم لقلتها اقول فيه بحث لان حروف المعاني و فواتح السور كثير فتأمل (قوله كالاحاديث الالهية والنبوية) فالاولى ان يقول خرج به غير الكتب السماوية و الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل لفظه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الامعناه (قوله لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله) انت خبير ان هذا الدليل لايخرج الوحي الذي ليس بمتلو فانه نزل بانزال حامله (قوله وهو جبريل عليه السلام) هذا منقوض بالآيات المعراجية الا ان يتكلف بالغالب و بانزال حامل حامله فيكون حامله بواسطة (قوله خرج به النظم المنزل على غيره) اي على غير النبي عليه السلام من التورية والزبور و الانجيل و غيرها من الصحف (قوله من منسوخ التلاوة) اي نسخت تلاوته و بقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله لان الشيخين اذا كانا محصنين فيرجمان واما اذا كانا غير محصنين فالحكم ثابت بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فيكون حكم الآية المنسوخة غير باقية (قوله والقرأة الشاذة الخ) ولم يتعرض الى خروج الوحي الغير المتلو اما لقول كشف البزدوي و هو المكتوب احتراز عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحي الغير المتلو كما ظنه البعض اولقوله السابق فتأمل (قوله فقلت بطريق الشهرة) كما اختص بمصحف ابن مسعود اراد رد البزدوي لانه زاد بلاشبهة لاخراج المشهور

فان الجصاص يجعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى غير الجصاص يكون قوله
بلاشبهة تأكيدا وهذا الموضع صالح للتأكيد لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وفي التلويح
واما التسمية بالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ماذكر في كثير من المتقدمين انها
ليست من القرآن الا ماتواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلاشبهة احترازعنها
الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذاهب انها في اوائل السور آية من القرآن
انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار
من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة انتهى
وفي شروح البزدوي والدليل على ان البسملة من القرآن انها كتبت مع القرآن
بامر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لايقرن ختم سورة وابتدأ اخرى حتى ينزل جبريل
عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة وكذا نقلت الينا بين دفات
المصاحف مع انهم كانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة
اسامي السور مع القرآن من التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن عنده فلو ابدع
لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين لاسيما و رأس
السور يكتب بخط يتميز من القرآن بالحمرة او الصفرة عادة و التسمية يكتب بخط
القرآن بحيث لايتميز عنه ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت
ذلك وقد اختلف الفقهاء وائمة القراءة في كونها من السورة وادنى احوال اختلاف
المعتبر ايراث الشبهة فلهذا لايثبت كونها من كل سورة وانما لايكفر من انكر كونها
من القرآن لانه زعم انها نزلت وكتبت للتيمن على صدور الكتب والتمسك بمثله
يمنع الاكفار انتهى ملخصا لكن المص اكتفى بالمتواتر فقط لحصول المقصود
بدونها اختصارا للتعريف (قوله نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات) في سورة المائدة
والبسملة لبراءة ثابتة في مصحف ابن مسعود وهذا من المختص ايضا وليس في مصحفه
الحمد ولا المعوذتان وليس له جحود قال الزركشي من جحد المعوذتين والحمد من
القرآن كفر انتهى وتركهن ابن مسعود كتب عثمان منهن فاتحة الكتاب
والمعوذتين واول مصحفه البقرة والنساء وآل عمران والاعراف والتفصيل
في الاتقان وسورة القرآن مائة واربعة عشر وفي مصحفه مائة واثنى عشر

(قوله كما اختص بمصحف ابي) نحو فعدة من ايام اخر متتابعات في سورة البقرة
كما اختص انه كتبت في آخر مصحفه سورتي الحفد والخلع يعني القنوت من القرآن
سورتان احديهما سورة الشطر الاول من القنوت يسمى سورة الخلع والشطر

الثانى منه يسمى سورة الحفد مصحف ابن عباس قراءة ابى وابن موسى بسم الله
الرحمن الرحيم اللهم انا نستعينك ونستهديك ونستغفرك ونثنى عليك الخير
كله نشكرك ولانكفرك ونخلع ونترك من يفجرك وفيه اللهم اياك نعبد ولك نصلى
ونسجد واليك نسعى ونحفد نخشى عذابك ونرجو رحمتك ان عذابك بالكفار ملحق
انتهى فيكون سورة القرآن فى مصحف ابى رضى الله تعالى عنه مائة وست عشرة
كذا نقل عن جماعة فالصواب خمس عشرة فان سورة الفيل وسورة لايلاف
قريش فيه سورة واحدة هذا كله فى الاتقان ملخصا فاعلم ان المص اقتصر على
المنزل المنقول عنه تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعدا القرآن ولادور
فى التعريف لان المنزل تواترا معلوم عند الناس حتى الصبيان ويندفع به ماقال
ابن الحاجب هذا تحديد الشئ بمايتوقف تصوره على ذلك الشئ لان وجود
الذهنى للمنزل المنقول فرع فى تصور القرآن فيكون دورا وهو باطل (قوله خاصته)
اى بالكتاب وهى عبارة عمايوجب الانفراد و يقطع الشركة (قوله غير مشترك
الخ) تفسير بلازمها فالاولى فى التفسير ان يقول اى منفردة به وانما قلنا تفسير
بلازمها لانه صفة كاشفة (قوله لتضمنه التحدى والاعجاز) هذا الدليل يقتضى
اختصاص المباحث بالكتاب مطلقا وندعى باختصاص المباحث فى الاصول (قوله
ولكونه اصل سائر الادلة الخ) ان عطف على قوله لانه يقتضى هذا الدليل اختصاص
المباحث بالكتاب فى الاصول (قوله حتى انه ليس قرآنا قطعا) الظاهر ان يقول
قطعيا لانه قرآن فيه شبهة مع انه يقول بعد اسطر المشهور لابد من ان يكون
قرآنا (قوله وقيل كلها مشهورة) اقول صاحب البديع تبع الجصاص لان
المشهور عنده احد قسمى المتواتر فاندفع قوله وظاهره مشكل (قوله بعضا من
القرآن) كالحرف والكلمة لان القرآن المقرو مؤلف من الحروف والكلمات
(قوله من اكفار جاحده) لان ائمة القراءة اختلفت فى كونها من الآية وادنى
الاختلاف المعتبر يورث الشبهة فتمنع الاكفار (قوله وجواز قراءته فى الصلوة)
انت عرفت فيماسبق ان الاختلاف يورث شبهة فى كونها من الآية فالفرض
المقطوع انمايكون بالآية المقطوع بها (قوله وعدم جواز مس المحدث والجنب)
الاولى تركهما لان مس المحدث والجنب لايجوز فى الآيتين الشاذتين الا
فى المتشابهات فقط (قوله وان جاز العمل) وصلية (قوله او خبرا) عطف على قرآنا
اى خبراورد بيانا للقرآن (قوله وعلى التقديرين) اى على كلا التقديرين وهما كونه
قرآنا وخبرا (قوله فان قيل) يرد هذا السؤال على قيده بالمشهور لان جواز العمل

بخبر الواحد ثابت ايضـا كثبوت الحرمة بخبر الواحد (قوله وايضا الدعوى جواز العمل الخ) يرد هذا السؤال على قوله يجب العمل به حاصله ان الدعوى جواز العمل بالمشهور والدليل فيه لانه لا يخ الى قوله يجب العمل به (قوله قلنـا عن الاول الخ) حاصل الجواب ان السؤال مسلم لكن المراد ههنا بالعمل مايؤدى الى زيادة المتابعـات على النص وهو نسخ اطلاق النص فلا يجوز بخبر الواحد (قوله وعن الثانى الخ) فيـه نظر (قوله حتى قال الامدى) وهو شافعى (قوله بكلام هو غيرهما) اى قرآن وخبر (قوله والشافعية الاخرى) اى الطائفة الاخرى من الشـافعية (قوله اراد) جواب ثم لمـا اورد (قوله اراد بالشبهة بالشبهة الدليل الخ) اى يشبه دليل من انكر كونهـا من القرآن زعم انها نزلت وكتبت للتبرن ويذكر عنـد كل امر ذى خطر لا لكونها من القرآن لانها لم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الحـايض والجنب فانتفـاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (قوله المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح الخ) اى اصح وافصح لغة وفى الجوهرى اكفرت الرجل اى دعوته كافرا يقال لا تكفر احدا من اهل قبلتك اى لا تنسبهم الى الكفر والتكفير ان يخضع الانسان لغيره كما يكفر العلج للدهاقين يضع يده على صدره ويتطامن له قال جرير ※ واذا سمعت بحرب قيس بعدهـا ※ فضعوا السلاح وكفروا تكفيرا ※ انتهى وانت خبير لا فرق فى العرف بينهما (قوله من الطرفين) اى طرفى الشافعية والمالكية فيه نظر لا يخفى على المتأمل (قوله الى ان الصحيح من مذهب ابى حنيفة) وفى شرح البزدوى الصحيح من المذهب انهـا من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هى آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكره ابو بكر الرازى ومثله روى عن محمد ايضا ولهذا قال علماؤنا فى المصلى يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراءة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن الثنـاء وصلوها بالقراءة وذلك يدل على انهـا عندهم من القرآن والامر بالخفاء يدل على انهـا ليست من الفاتحة وانها يقرأ تبركا كالقراءة فى الاخرين والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن بامر الرسول كما سبق (قوله آية فذة بالتضعيف) اى واحدة متفرقة وفى الجوهرى الفذ الفرد وقد فذ اى متفرق انتهى (قوله وتلخيص الجواب) اى تلخيص الجواب فى دفع ملازمة الاكفار (قوله قد قامت) اى الشبهة فهى تمنع الاكفار فلا اشكال فى الشبهة نفى قوله فلا اشكال اشكال فتأمل (قوله وبما يوضحه) اى الجواب الملخص (قوله قد اكفرنا المجسمة الخ) لانه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق

وذهب بعض الجهال الى انه جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم كمقاتل بن
سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه
ومنهم من يبالغ ويقول على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط وقيل
شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا هكذا فى شرح للمواقف
وغيره وقد اكفرنا كلهم (قوله دون القائلين باتصافه) اى لم نكفر الكرامية قالوا
جسم اى موجود وقوما آخرين منهم قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع
معهم الا فى التسمية اى اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف اى الاعلام
من الشارع ولا اعلام له كذا فى المفصلات (قوله لان شبهة الاولى من المجسمة
ضعيفة) لايخفى فسادها على من له ادنى مسكة فلهذا يكفر (قوله بخلاف الثانية)
اى شبهة الثانية قوته لايكفر (قوله وهذا) اى تلخيص الجواب (قوله الجواب)
مقول قول عضد الملة (قوله واما المباحث المشتركة) عطف على قوله
اما المباحث الخاصة (قوله فهى) اى المباحث المشتركة (قوله لا للنظم المجرد)
الظاهر ان يذكر هذه المنفيات بعد قوله للنظم الدال على المعنى فتأمل (قوله
واما قول المشايخ) اراد فخر الاسلام (قوله الا انه شعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا
فلازم الخ) فيه بحث لان غرض ابى حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق
جواز الصلوة وجعل المعنى ركنا لازما والنظم ركنا يحتمل السقوط كالتصديق
فى الايمان ركن اصلى والاقرار ركن زائد فكيف يكون الاشعار بعدم كون المعنى
ركنا اصليا فالنزاع فى النظم فقط فتأمل (قوله فان قيل الخ) هذا وارد على
ان القرآن اسم للمعنى خاصة فقط (قوله وهو) اى النظم (قوله عينه) اى القرآن (قوله
على التحقيق) لان النظم عبارة عن اللفظ والمعنى (قوله اوجزئه على التسامح)
اى تسامح النظر فى اللفظ فقط (قوله وعدم صدق الحد) عطف على قوله عدم
اعتبار النظم (قوله كما عرفت) اى فى التعريف (قوله والا) الظاهر ان يقول
وعدم فرضية قراءة القرآن فتأمل فى الاستثناء (قوله نختار الاول) اى اعتبار
النظم من القرآن بالخلف تقديرا (قوله وانما يلزم اللازمان) اى عدم صدق
التعريف وعدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة اذا لم يعتبر النظم خلف
(قوله فجعل النظم مرعيا تقديرا) هذا الجواب بعيد غاية البعد (قوله اوالثانى)
اى النظم ليس بقرآن عطف على انه قرآن وهو اللزوم الثانى بعد الاستثناء
اعنى يلزم عدم فرضية القرآن فى الصلوة (قوله قلنا لانسلم) حاصله ان القرآن
اللفظ والمعنى لكن جواز الصلوة ليس بمتعلق بقراءة القرآن المحدود عند

ابى حنيفة بل متعلق بمعناه فقط فهذا بعيد ايضا (قوله باربعة اقسام باربع اعتبارات) قلت انما احتاج علماؤنا الى تقسيم اللفظ الدال على المعنى باربعة اقسام لان احكام الشارع الثابتة بالقرآن او احكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن لايعرف الا بمعرفة اقسام النظم الدال الخ ليحصل معرفة الاحكام وذلك اربعة اقسام فى الايات التى فيها بيان معرفة احكام الشارع دون الايات التى فيها بيان القصص لان المفهوم من الكلام لايخلو من ان يكون راجعا الى نفس اللفظ فقط اوالى غيره فالاول هوالقسم الاول والثانى لايخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم اوالى غيره فالاول امان يكون تصرف بيان اى القاء معنى الى السامع وهو القسم الثانى اوغير ذلك وهو القسم الثالث والثانى وهو القسم الرابع هكذا حقق فى محله (قوله اما الاول فلمعرفة الخ) اى التقسيم الاول من النظم نفسه بحيث توحد معناه وتعدده صيغة ولغة لان لكل لفظ معنى لغويا وهو مايفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغيا وهو مايفهم من هيئته اى حركاته وترتيب حروفه لان الصيغة من الصوغ الذى يدل على التصرف فى الهيئة لافى المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التأديب فى محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل فى زمان ماض وتوحد المسند اليه وتذكيره (قوله واما الثانى) اى التقسيم الثانى فى تقسيم النظم بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه الى الاقسام الثلثة الباقية وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله فهم السامع المعنى من اللفظ الجارى على قانون الوضع (قوله ثم دلالته) اشارة الى القسم الثانى من اربعة اقسام لان فهم المعنى للسامع انما يكون بعد التركيب والعلم بالوضع (قوله ثم استعماله اشارة الى الثالث) اى فهم السامع استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بالحقيقة او المجاز لا بالوضع اعلم ان فخر الاسلام جعل الاقسام الثلثة اقسام النظم وذكر النظم فى هذه الثلثة وجعل الدلالة قسم المعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين مثلا يثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم على ما حقق فى محله لكن المص جعل النظم والمعنى داخلين فى كل قسم ولم يتعرض الى النظم فى الاول والمعنى فقط فى الثالث فقال ثم فهم المعنى اشارة الى الرابع اذ هو فى بيان اقسام القرأن الذى هو نظم دال على المعنى فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام

وعلى هذا يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم لان المعنى فيهما لا يفهم بدون اللفظ لكن لا يخلو عن تكلف (قوله ثم فهم المعنى) اى فهم المراد والمعانى من القرآن على حسب الوسع والامكان واصابة التوفيق كاستحسان الائمة على وجه القياس الخفى قال السيوطى فى الاتقان لا يكون الرجل فقيها حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة لان لكل آية ستين الف فهم انتهى ملخصا (قوله فاللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام) انما قال بتلك الاعتبارات الاربع لان فخر الاسلام جعل ثلثة اقسام للفظ والرابع للمعنى كما سيق (قوله بحسب احوال يرجع الى معرفة الاحكام الشرعية) حاصله قصر النظم الدال على المعنى على اربعة اقسام بالنسبة الى الاحوال الراجعة الى معرفة الاحكام الشرعية والا فالقرآن بحر عميق لا ينقضى عجايبه ولا ينتهى غرايبه حتى لا يمكن الاطلاع على معناه اصلا كفواتح السور (قوله فان الاصول) الفاء علة لرجع (قوله لا يبحث عن احوال النظم مطلقا) كالقصص والامثال والحكم وغيرها (قوله لا ما قال الشراح) اى شراح البزدوى (قوله لان فيه التعرض) علة لا ما قال (قوله لما يجب دركه) اى ادراكه او ذكره بقرينة بما يجب تركه (قوله اما الاول فى القصص وغيرها الخ) حاصله ليس شئ من القرآن مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد حقيقة القرآن وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحايض من احكام الشرع وهى متعلقة بجميع عبارات القرآن سواء كان قصصا او حكما او امثالا او غير ذلك فكيف يصح هذا الاحتراز قلت اجيب عن هذا بان هذه الاحكام وان تعلقت بجميع القرآن لكن لم يثبت معرفتها بالجميع بل يثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة فكلامنا فيما يتعلق به فيصح هذا الاحتراز (قوله فلان فى ذكر مجرد الاقسام تعرض بالموضوع الخ) هذا ليس بمسلم لان مجرد ذكر الاقسام فى تقسيم احد الادلة الاربعة الى اربعة اقسام لا يدل الى تعرض الموضوع ولو سلم فلا يجب التعرض هنا للاعراض الذاتية للاحكام لان وجوب اعتقاد حقيقة القرآن وجواز الصلوة وحرمة القراءة من احكام الشرع انما يكون من جهة اثبات ادلة الشرعية لا من جهة ثبوت الحكم وكلامنا فيما يتعلق به فيصح الاحتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام (قوله الى اربعة اقسام باربع تقسيمات) هذا احتراز عن تقسيم الاول فان تقسيم الاول الى اربعة اقسام بالتقسيمين تقسيم اللفظ باعتبار وضعه للمعنى قسم وتقسيمه باعتبار دلالته على المعنى ثلثة اقسام (قوله قدمه لان السابق الخ) اولان التصرف فى اللفظ الموضوع للمعنى مقدم

على التصرف في المعنى طبعا فقدم وضعا وكذا قدم المفرد على المركب لهذا
المعنى (قوله وهي) اى الاقسام الاربعة الحاصلة من هذا التقسيم وفي بعض
النسخ وهو اى الاول يعني الاقسام الاربعة او هو اى الاقسام باعتبار الخبر
او باعتبار اللام الداخلة على الجميع فيراد به القسم الشامل لان هذه الاقسام الاربعة
قسم بالنسبة الى سائر الاقسام او المصدر المنقول الذي يستوى فيه المفرد والجمع
واو بعد النقل الى الاسمية كما قيل في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
الآية وقول الشاعر * تزاحم الورد على الزمزم * اى الواردين او باعتبار الذكر
ردما تقدم والحاصل امر التأنيث سهلة (قوله لواحد حقيقي) احتراز عن المشترك
لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل التعيين من الواضع وعن المطلق ايضا
على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا و بعض
اصحاب الشافعي لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات
وهو متعرض للذات دون الصفات فيدخل فيه العام لان بمعنى واحد من حيث
انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او لم يكن كما قال شراح
البزدوي (قوله او اعتباري على الانفراد كاسماء العدد) يعني ان اسماء العدد داخل
في تعريف الخاص لان كل عدد وضع لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع
النظر عن الافراد في الخارج لان مجموع الافراد مثلا يكون معنى واحد كالمائة
فيدخل فيه علم الجنس فانه وضع لواحد في الوجود فالتعدد فيه جاء ضمنا
لتعدد الوجود لا مقصودا بالوضع كاسد وضع لكل فرد من افراد النوع (قوله
لواحد على الاشتراك) اى لمعنى واحد باعتبار عموم المعنى دون الصيغة كمن وما
والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث يتناول جمعا من المسميات دون
الصيغة لانها ليست باسم جمع كالقوم والرهط كذا قاله ابو اليسر واما عند فخر
الاسلام العام يتناول لواحد لفظا اى صيغة تدل على الشمول كصيغ الجموع مثل
زيدون ورجال لان العموم لغة هو الشمول يقال مطر عام اى شامل لكن المصنف
اعتبر في التقسيم وضع اللفظ للمعنى فيكون المراد بقوله موضوعا اى لفظا واحدا
موضوعا لواحد المعنى على الاشتراك لان المعنى الواحد في العام مشترك بين المحال
بخلاف الخاص حيث لا يكون المعنى مشتركا وصيغ الجموع ايضا والحق ان العام
تارة يكون بحسب اللفظ نحو زيدون وتارة يكون بحسب المعنى نحو من فاللفظ يتناول
المسميات بحسب ذلك المعنى الواحد في المحال بحسب تعدد الامثال كما قال شراح
البزدوي على ان التثنية لعدم الشمول ليست بعامة بل هي سائر الاسماء الاعداد

فى الخصوص (قوله فهو المشترك الخ) المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعانى المختلفة او اسما من الاسماء على اختلاف المعانى على وجه لا يثبت الا واحد من الجملة مرادا به بالقرينة كالمجاز مثل العين اسم لعين الناظر وعين الشمس والميزان وعين الماء والدينار والمال النقد والجاسوس والديدبان والمطر الذى لا يقلع وولد البقر الوحش وخيار الشئ ونفس الشئ يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين اى قليل الناس وماء عن يمين قبل العراق يقال نشأت سحابة من قبل العين وحرف من حروف المعجم وعين فى الجلد كذا فى كشف البزدوى ومثل المولى فى المعتق والمعتق وابن العم ومثل القرء من الاسماء المشتركة عند اهل اللغة وهو بمعنى الحيض والطهر فانه من الاسماء الجامدة دون القرء الذى بمعنى الجمع والضم وهو اى المشترك مأخوذ من الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ وهو مثل الصريم وهو اسم لليل والصبح جميعا على الاحتمال لا على العموم اعلم انه يجوز عند الشافعى وابى بكر الباقلانى وجماعة من المعتزلة ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذ صح الجمع بينها كاستعمال العين فى الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء فى الحيض والطهر معا او كاستعمال افعل فى الامر بالشئ والتهديد عليه لانه تمنع الجمع بينهما الا عند الشافعى وابى بكر الباقلانى متى تجرد المشترك عن القراين الصارفة الى احد معنييه وجب حمله على معنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقين لا يجب فصار العام عندهما قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا كالتغليب لا حقيقة وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعى وجميع اهل اللغة وابى هاشم وابى عبد الله البصرى لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا هذا كله فى الاثبات واما فى موضع النفى يعم كذا فى شروح البزدوى (قوله وان كان موضوعا الخ) اقول حاصل تقسيم اللفظ للمعنى باعتبار وضعه ان اللفظ ان كان موضوعا لمعنى واحد من حيث انه واحد متعرض فيه بالوحدة حقيقيا او اعتباريا فهو الخاص وان كان موضوعا لواحد على الاشتراك من حيث انه واحد شامل بين افراد محصورة مستغرقا لها فهو الجمع المنكر الكثير والا فالجمع المنكر القليل منحصر غير الازواج والايام فانهما يستعملان فى الكثير لان الايام والازواج جمع يوم وزوج لا جمع غيرهما وان كان موضوعا لكثير لا لواحد بوضع كثير فهو المشترك (قوله لا لان اطلاق المأول) اراد رد التوضيح وهو قوله انما اورد والمأول فى القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار

رأى المجتهد اقول ايراد الجمع المنكر بدل المأول خلافا للبزدوى وغيره لعدم اطلاق المأول باعتبار الوضع وان بقى تناوله الوضعى واضيف الحكم الى الصيغة كما قيل فى ادخال المأول فى اقسام النظم ان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاولى اولى ونحن بصدد تقسيم اللفظ الى المعنى باعتبار الوضع كما قال بعض الفضلاء كون المأول من اقسام اللفظ فمشكل لانه لا يستقيم فيما اذا ظهر المراد من الخفى اوالمشكل بالرأى ولا فيما اذا حمل الظاهر اوالنص على بعض محتملاته بدليل ظنى لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة (قوله لان المعدود) علة لمفهوم لا (قوله ليس مطلق المأول الخ) وهو اذا زال الاشكال والخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا فيشمل ازالة الاشكال الخفى والمشكل والمشترك والمجمل واما اذا زال الاشكال بدليل قطعى منها فيسمى مفسرا (قوله بل المأول من المشترك) اضراب من مطلق المأول لان المأول عند الاصوليين ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى كما قال فخر الاسلام (قوله كما اذا قيل القروء فى قوله تعالى) ثلثة قروء بمعنى الحيض جمع الحيض بقرينة الاطهار قروء على فعول واقراء واقرؤ فى ادنى العدد وجمع قرء بالفتح الحيض كما قرأ ابو زيد وفى الحديث دعى الصلوة ايام اقرائك والقرأ ايضا الطهر وهو من الاضداد (قوله لان هذه الصيغة) علة لقوله بمعنى الحيض لا الاطهار مع امكان اعتبار الوضع فى الدلالة فى المأول من المشترك عند الاصوليين فى كليهما ليكون الجمع المشترك المأول بالحيض مناسبا بالتأويل بيننا وبين الشافعى لان صيغة قروء جمع منكر تدل بالوضع على الاجتماع وهو الحيض دون الاطهار (قوله بل تكلف فيه) اضراب من قوله لا لان اطلاق المأول حاصله ان فى ايراد المأول تكلف بتخصيصه الى المشترك بان جعل فخر الاسلام قوله من المشترك قيدا لازما للمأول وفيه تعسف وتكلف كما قال الشراح وضرورة اندراج الجمع المنكر فى تقسيم اللفظ الموضوع لمعنى لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه فى سائر الاقسام مع ان المراد المأول فدخل بلا تكلف (قوله وعدم اندراجه الخ) فيه بحث لان صاحب التوضيح قال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر الذى يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين الخاص والعام نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرائى انتهى انت خبير ان الجمع المنكر على القول الثانى يحتاج الى القرينة كالمأول الا ان يقال اراد القول الاول

(قوله ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى الخ) اقول يلزم على هذا
اجتماع الحقيقة والمجاز اوعموم المجاز فكلاهما غير معتبر فى التعريف والتقسيم (قوله
وبالكثرة) على قوله بالوضع (قوله فيشمل المثنيين) نحو قوله تعالى فقد صغت
قلوبكما اى قلبا كما وان لم يكن المراد بالجمع المنكر فى اصل الوضع مافوق الواحد
لما اضيف الى المخاطبين (قوله ويكون الافراد غير محصورة) عطف على قوله
وبالكثرة (قوله فيدخل فى العام السموات ونحوها) اقول ليس فى لفظ السموات
دلالة على انحصارها فى عدد معين فيدخل فى العام والا فالكثير المحقق محصور
لامحالة لايقال المراد بغير المحصور ما لايدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا
نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا
الكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد فيخرج
عن الجمع المنكر بقوله غير مستغرق له هذا هو المراد ولكن فى تحرير النص تعقيد
(قوله الثانى) اى القسم الاول فى التقسيم الثانى وهو قوله ثم دلالته (قوله لان كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى الخ) حاصل الدليل ان تقسيم النظم بعد التركيب
بحسب ظهور المعنى وخفائه للسامع واستعمال المتكلم اللفظ بكونه حقيقة اومجازا
لابالوضع فيكون انفهام المعنى من التركيب بالوضع مقدما على انفهامه باستعمال
المتكلم على خلاف الوضع والوضع (قوله اى من جهتهما) اى اللفظ والمعنى (قوله
وقد يظن) اراد رد فخر الاسلام لانه قال والقسم الثانى اربعة اوجه ايضا الظاهر والنص
والمفسر والمحكم وان يتحقق معرفة الاقسام باربعة اخرى فى مقابلتها وهى
الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه لكن الحق ما قال فخر الاسلام لان بعض
الاشياء فى اربعة اخرى كان عدم ظهوره لغير الصيغة كالخفى ونحن بصدد تقسيم
الصيغة الى المعنى فان اردت التفصيل فى ضبط ماذكره المص فاستمع لما يتلى عليك
والقسم الثانى وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم وهو لايخلو من ان يكون
ظاهر المراد للسامع اولم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر
وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل والمجاز فهو النص والا فان
قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان
عدم ظهوره لغير الصيغة اولنفسها والاول هو الخفى اوالثانى ان امكن دركه بالتأمل
فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل وان لم يكن مرجوا
فيه فهو المتشابه هكذا حقق فى محله (قوله التقسيم الثالث حاصل) من تقسيم
الثانى وهو الثانى اى قوله ثم استعماله (قوله وهى) اى اقسامه اى الثالث ويجوز ان يرجع

الى الثالث نحوما كانت امك (قوله اقسام اربعة كالاول) اى كاعتبار وضعه له لا كالثانى المتن عنده (قوله والا) اى وان لم يكن اللفظ مستعملا فى موضوعه وهو المجاز (قوله وكل منهما) اى كل واحد منهما (قوله ان ظهر مراده) اى مراد المتكلم بسبب الاستعمال فهو الصريح (قوله وان استتر) اى مراد المتكلم بسبب استعماله فهو الكناية (قوله والعمدة فى جميع ذلك الاستقراء) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان بعض الانحصارات غير تام يظهر بادنى تأمل لان الاستدلال بالقسم الرابع لا يخلو من ان يكون استدلالا فى اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثانى ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسكات الفاسدة فيلزم ان يجتنب عن مثل هذه التمسكات بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة قطعا لان الكتاب مما لم يمكن ضبطه فى حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية وبهذا التحقيق ظهر وجه الجواب بقوله والعمدة فى جميع ذلك الاستقراء (قوله وبعدها) اى بعد هذه الاقسام يعنى بعد معرفة هذه الاقسام الاربعة (قوله امور) لم يقل اقسام بل لم يقل قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا كما قال فخر الاسلام (قوله كما لا يخفى الخ) فيه خفاء بل عدم الخفاء فى العكس لان معرفة مأخذها ومعانيها وترتيبها واحكامها كلها راجعة الى الالفاظ مثلا معرفة مأخذ اشتقاق الالفاظ التى هى اسماء لاقسام الكتاب فهذا يرجع الى اسماء الاقسام فان المؤمنين مثلا يدل على مسمى موصوفين بالايمان صيغة ولغة ثم سمى هذا اللفظ بالعام فأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه معانيها اى حقايقها وحدودها فى اصطلاح الاصوليين وترتيبها كتقديم بعض الالفاظ على بعض عند التعارض كما فى النص مع الظاهر او فى الوجود كما فى العام مع الخاص واحكامها اى الاثار الثابتة بهذه الالفاظ من ثبوت الحكم بها قطعا او ظنا او وجوب التوقف وغير ذلك ومن العجب ان المص جعل فهم المعنى من تقسيم النظم وهو الرابع ولم يجعل فخر الاسلام الرابع من النظم وقال الرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى وترك النظم مع ان تعلق هذه الاربعة الى الالفاظ اجلى واظهر من تعلق الرابع فتأمل (قوله والثالث معرفة ترتيبها الخ) جعل فخر الاسلام الترتيب قسما ثانيا والمعانى ثالثا لان تقديم البعض على البعض وهو الترتيب مقدم على معرفة معانيها خصوصا فى الحدود الاصطلاحية لان تقديم الجنس على الفصل معتبر فى الحدود فيكون معرفة الترتيب مقدما عليها (قوله فاذا ضربت

هذه الاربعة الى الاقسام العشرين الحاصلة من تقسيم الاربعة الى الاربعة في غير الثاني لان الثاني مثمن كما عرفت تبلغ الاعتبارات الى ثمانين اقول في بلوغ الاعتبارات الى ثمانين نظر واشكال بل الاقسام عشرون كما قال فخر الاسلام ولكن لكل قسم معنى وترتيب وحكم ولا ثم مأخذ على ان في كونها عشرين كلاما ايضا ذكره كشف البزدوي ومن العجب ان المص لم يجعل هذه الاربعة من اقسام اللفظ وقال فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين تبلغ ثمانين وجعل فخر الاسلام هذه من الاقسام اللفظية فاكتفى بالعشرين فالتفصيل في البزدوي والكشف فليراجع ثمه (قوله فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين) اقول وفي قوله ادعى اشعار بعدم صحة نظره فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك من كلامه قال عامة الشراح لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرين قسما ثم انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صارت اقسام الكتاب ثمانين قسما ولكنه مشكل لان التقسيم الى انواع تقسيم الجنس الى انواعه بان يؤخذ من فوق بزيادة قيد في النوع وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم لابد من ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جماد وحيوان كان كل واحد منهما جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منها جسما وحيوانا وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع وتقسيم الشئ باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولابد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضا من ان يؤخذ في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس يمتاز كل قسم من غيره في الخارج وليس ما نحن بصدده من قبيل القسم الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على مأخذ العام مثلا بانه عام ولا على مأخذ المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب ولا من قبيل الثاني لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام ولا من قبيل الثالث لان مورد التقسيم ليس بمشترك ولان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وضعا لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع او السجود مثلا كما ان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وضعا لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه

وترتيبه ليس من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار كما لا يستقيم ان يقال
ان الانسان اقسام قسم منه ان مأخذ اسمه من الانس وقسم منه ان معناه حيوان
ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس في الشرف ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة من
اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به اذ صح ان يقال الخاص الذي مأخذ اشتقاق
اسمه كذا ومعناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضا اذ لا بد من ان يتميز كل قسم من
غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام
كذلك الى آخر الاقسام وقد تعذر ذلك ههنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد
من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا ولاسمه مأخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف
يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني وهذا كما يقال للانسان قسمان قسم
عريض الاظفار وقسم منه مستوي القامة وفساده ظاهر لان المعنيين من لوازم
كل فرد فلم يتميز احد القسمين عن الآخر لا يقال التميز بين المعنيين ثابت في العقل
فيكفي ذلك في التقسيم لانا نقول ذلك ساقط الاعتبار في التقسيم اذ التكلف الى
هذا الحد في التقسيم ليس من عادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيما في نوع من العلوم
خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار فثبت ان تقسيم الكتاب على ثمانين
قسما غير متضح بل الاقسام عشرون كما ذكره فخر الاسلام ولكن لكل قسم معنى
وحكم وترتيب ولاسمه مأخذ على ان في كونها عشرين كلاما ايضا انتهى كلامه

(قوله خرج به الضمير راجع الى وضع الظاهر ان يقول خرج بهما) اي بالدلالة
والاقتضاء على ما ذهب اليه فخر الاسلام والاربعة الباقية على ما ذهب اليه المص
وبالوضع الفاظ الغير الموضوعة لكن المص اراد بلفظ الجنس الشامل للتعريف
لا القيد المخرج وانت خبير ان بعض الجنس في التعريف يكون قيدا مخرجا بالنسبة
الى الفوق وجنسا شاملا بالنسبة الى ما تحته كما قيل في لفظ وضع في تعريف الكلمة
مثلا فلفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهملات وما يكون دلالته بالطبع كاخ على
الوجع واح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة (قوله ويخرج به المشترك الخ)
لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل اقول وخرج المطلق ايضا
على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض
اصحاب الشافعي لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من
الصفات وهو متعرض الذات دون الصفات (قوله دون العام) لانه وضع لمعنى
واحد شامل للافراد وخرج بقوله على الانفراد العام اذ المراد من قوله على
الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن

ان يكون له فى الخارج افراد اولم يكن وفى العام الافراد معتبر فان قيل العام يتناول جمعا من المسميات فكيف يكون داخلا فى هذا الحد حتى يحترز بقوله على الانفراد قلت سلمنا ان العام ماقلت لكن يكون تارة بحسب اللفظ نحو زيدون والسموات وتارة يكون بحسب المعنى نحو ما ومن فاللفظ يتناول المسميات بحسب ذلك المعنى الواحد فى الحال بحسب تعدد الامثال فيحترز بقوله على الانفراد لكن يلزم على هذا خروج مثل رجل فتأمل فى الجواب (قوله قيده به) اى بالاسم الظاهر ان يقول فى تقسيم المحدود لفظ الخ اواسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد كما قال فخر الاسلام لان الاسم ههنا دون اللفظ لان مايدل على الشخص المعين لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدال على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا قول البزدوى على الانفراد احترازعن المشترك بين المشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمعنى معلوم لكن لاعلى الانفراد كالعين فانها مشتركة بين المشخصات فان قيل الاسم يتناول المعنى والمشخص يقال الاسم على نوعين اسم عين واسم معنى قلت هذا عند النحاة واما عند الفقهاء والاصوليين مادل على المعنى يقال له لفظ ومادل على المشخص يقال له الاسم وان كان كلاهما لفظا وكلاهما معنى فى اللغة فلهذا الوجه فرق المصنف بينهما فقال وهو فى الاسم مع عموم التعريف الى اسم وفعل وحرف واكتفى بالاول فقط لان المراد بالمسمى المعلوم الذى دل لفظ على الشخص المعين فيكون الشخص المعين معينا من هذا اللفظ فيكون داخلا فى الحد الاول بهذا الاعتبار وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع لمسمى المعلوم اى المعين المشخص فيكون معينا من اللفظ بهذا الاعتبار (قوله عين الخ) انما قدم المص عينا على خلاف ماذهب اليه فخر الاسلام وغيره وهو تقديم الجنس ثم خصوص النوع ثم خصوص العين وهو الظاهر فى الترتيب لان العين قوية فى المغايرة بينها و بين غيرها اذلاشركة فى مفهومها ولا فى اسمها اصلا فى تفسير العين بقوله لاتقبل الاشتراك اصلا رمز الى وجه التقديم واشعار بعدم لزوم عطف الخاص على العام كما لزم على فخر الاسلام وصاحب التوضيح لكن الاولى ان يقال المص فى وجه التقديم بقوله لان المناسب للخاص ولعدم لزوم عطف الخاص على العام والحاصل قدم العين لعدم الشركة فى مفهومها ولا فى اسمها بخلاف غيرها فان الافراد والانواع يشتركان فى الجملة لان المراد بالانفراد كون اللفظ متناولا للمعنى الواحد من حيث هو المعنى من غير نظر الى افراده

اوعدم افراده فيكون التعريف لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى لاتعرف الخاص من حيث هو خاص جزئى حقيقى اى فرد معين من النوع (قوله اورد مثالين اشارة الى اسماء العدد الخ) هذامذهب التفتازانى الا ان صاحب التوضيح جعله قسماله نظرا الى اشتمال معناه الى اجزاء متفقة فاحتيج فى التعريف الى كلمة اوفقال وان كان الكثير محصورا كالعدد والتثنية اووضع لواحد فخاص سواء كان باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام لعدم شركة فى مفهومه اصلا ولايخفى مافيه من التكلف كتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر بعد دخولهما فى قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال بعد دخولهما فى عموم قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عندالله فيكون قول الشارح لعدم شركة مفهومه اصلا يدفع الاعتراض عن القوم اعلم ان المص اورد مثالين احدهما يطلق على واحد حقيقة فى الاثبات نحوهذا رجل واما فى النفى فيدخل فى الجمع المنكر نحولارجل فى الدار ومارأيت رجلا والثانى لايطلق الاعلى المجموع فان قيل قالوا لواشترى عبدا فظهر انه امة لاينعقد البيع مع ان اختلاف النوع لايمنع الانعقاد كالاخضر والاحمر من اليا قوت فظهر ان الذكور والاناث من الانسان جنسان قلت عدم جواز البيع لم يكن باعتبار كونهما جنسين بل باعتبار فحش التفاوت بين النوعين فان قيل هذا التفاوت قائم بين النوعين من البهائم ومع هذا يصح البيع قلت التفاوت بين الثور والبقر قليل وبين العبد والامة كثير فافترقا كذا فى الفقه (قوله كانسان فانه اكثر شيوعا الخ) الجنس اعلى من النوع اصطلاحا وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لايعتبرون التفاوت بين الذاتى والعرضى الذى يعتبره الفلاسفة ولايلتفتون الى اصطلاحهم ولهذا لم يذكر واحد ووهم فى تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات يوقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم للتكلف واحترازا عما لايعنيهم بحصول المقصود دونها قال سيد الامام ناصر الدين سمرقندى فى اصول الفقه هذا كتاب فقهى لانستعمل فيه بصيغة التحديد فى كل لفظ بل نذكر مايعرف معانيها ويدل على حقايقها واسرارها بالكشوف وقال فيه فى موضع ونحن لانذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللايق بالفقه واذا كان كذلك لم يلتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل فى التحديد بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة

لاالافراد كما قال صاحب الوقاية فى تعريف الشهيد هو كل طاهر بالغ قتل
بحديدة الخ ولاالى استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان اذ ليس بعده نوع
عندهم فحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى تفاوت فاحشة
مع ان اختلاف النوع لايمنع الا انعقاد كما ذكر فى الياقوت والبهايم وتارة بكونهما
نوعى انسان نظرا الى اشتراكهما فى الانسان واختلافهما فى الذكورة والانوثة
(قوله وانما اختار هذا الترتيب) وجه اختياره مذكور فى قولنا انما قدم المص
عينا على التفصيل فانظر اليه (باب حكم الخاص قوله وحكمه الخ) جعل القوم
بعد فراغهم عن الكلام فى نفس التقسيم ستة فصول اوابواب للاحكام المتعلقة
بالاقسام فقالوا فصل فى حكم الخاص اوباب معرفة احكام الخصوص لكن
اختار المص اتصال حكم الشئ له لان حكم الشئ لاينفصل عن شئ فقال وحكمه
(قوله مع قطع النظر الخ) لان الخاص لايخلو عن افادة القطع واليقين فى اصل الوضع
(قوله فانه قد تكون بحسب العوارض الخ) يعنى وان احتمل التغير عن اصل وضعه
كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة باعتبار المجاز وهو باعتبار الاستعمال
والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال (قوله يفيد مدلوله
قطعا) اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن الدليل اراد بالقطع المعنى العام
المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشى عن الدليل لاالقطع بالمعنى الخاص المعتبر فيه
انقطاع الاحتمال مطلقا وهو احد معنييه ولم يقل يوجب الحكم قطعا لان الموجب له
نفس الكلام لاجزؤه على ان الخاص قد يكون من متعلقات احد طرفى الكلام
كالحكم على الغلام فى جاءنى غلام زيد فيدخل فى قوله يفيد مدلوله قطعا والتأويل
المذكور فى التلويح لايناسب المقام بعد اختصاصه بالخاص فتأمل (قوله
او المحتمل) عطف على الاحتمال لان القطع راجع الى المحتمل لا الاحتمال بيانه
ان لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المخصوص فى قولك رأيت اسدا من
غير قرينة يقبل ان يراد به الرجل الشجاع مجازا وهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع
هى المحتمل فاذا قلنا المراد منه موضوعه قطعا فالمراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته
يتوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعا لاستحالة لاقطع الاحتمال
الاصطلاحية اللفظية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى مفسرا على قول المص
ومحكما على قول صاحب كشف البزدوى وما ذهب المص فهو اولى لان حكم
المفسر الايجاب قطعا ويقينا بلا احتمال تخصيص الا انه احتمل النسخ فاذا زاد
قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل يسمى محكما ويمكن ان يقال

من جانب الكشف قال البزدوى فى اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا
و يقينا بلا شبهة واكده مرتين مبالغة فى نفى من قال انه ليس بقطعى لبقاء الاحتمال
فالقطع واليقين بلا شبهة فى الخاص بالنسبة الى المحتمل ثابت فى ذاته من غير شك
فاذا ازداد قوة واحكم المراد من احتمال التخصيص والتبديل يسمى محكما و يمكن
ان يقال بعض الاصوليين من اصحابنا لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال المحكم
ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو الناسخ فيكون محكما كذا قال شراح البزدوى
(قوله فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال الخ) الاولى ان يقول مع هذين الاحتمالين
لان المراد بالقطع القطع الاعم لا القطع الخاص المعتبر فيه انقطاع الاحتمال
قطعا وانما قلنا القطع اعم لان الاحتمال الناشى عن دليل اخص من مطلق الاحتمال
ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم (قوله لا المحتمل) اى لا يجتمع القطع مع المحتمل
الماسبق (قوله او بيان تفسير) عطف على قوله المحتمل اى او لا يجتمع مع بيان تفسير
لانه اما لاثبات الظهور او لازالة الخفاء فلو احتمل الخاص الصرف بطريق
البيان مع كونه قطعا فى العلم بوضعه يلزم اثبات الثابت او نفى المنفى فكلاهما فاسد
(قوله فانك ستعرف ان المذكور فى آية الخلع لفظ الطلاق الخ) بيانه ان الله تعالى
ذكر الطلاق مرة بقوله والمطلقات يتربصن ومرتين بقوله الطلاق مرتان
واعقبهما اى المرة والمرتين لا المرتين فقط اى اعقب المرة باثبات الرجعة بقوله
و بعولتهن والمرتين بقوله فامساك بمعروف ليعلم ان الزوجية مشروعة بعد تطليقة
ثم اعقب ذكر الطلاق الخلع بقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به فانما بدأ الله تعالى فى اول الاية بذكر فعل الزوج وهو
الطلاق فيكون المذكور فى اول اية الخلع لفظ الطلاق وهو مراد المص (قوله وان
علم اعتباره) اى الطلاق (قوله فى ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة الخ)
بيانها ان الله بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء وافراد
المرأة بالذكر وتخصيصها بالافتداء تقرر فعل الزوج الذى سبق وهو الطلاق لانه
الاجمعهما ثم خص جانبها مع انها لا تختص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا
بطريق الضرورة ان فعله الذى سبق فى اول الاية وهو الطلاق ومثل هذا البيان
فى حكم المنطوق فصار كانه صرح بان فعله فى الخلع طلاق (قوله فبعد ما اعتبر
باى طريق الخ) هذا جواب وان علم اى بعد اعتبار الخاص باى طريق كان
سواء كان خاصا صريحا او ضروريا فى حكم المنطوق والصريح فيكون الخلع
طلاقا عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضى الله عنهم

(قوله فلايكون الخ) اى الخلع لايكون بمعنى الفسخ والرفع كما قال الشافعى فى قوله القديم وهو قول ابن عمر وابن عباس واحدى الروايتين عن عثمان رضى الله عنهم (قوله لان فيه ابطالا الخ) تعليل بقوله فلايكون حاصله ان اثبات فعل الفسخ من الزوج بطريق الخلع لايكون عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق فان قيل ذكر فى الاية الطلاق مرتان كانه قيل فان خفتم ان لايقيما حدود الله ولايطلقها مجانا فلاجناح عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون فى الآية بيان الطلاق على مال لابيان الخلع وكلامنا فى الخلع لا فى الطلاق على مال قلنا بل هى بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها فى جميلة بنت عبدالله بن ابى كانت تبغض زوجها وهو ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما الى النبى صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قداعطيتها حديقة فلترد فقال النبى اتردين حديقته وتملكين نفسك فقالت نعم وزيادة فقال النبى عليه السلام لابل حديقته فقط ثم قال عليه السلام ياثابت خذمنها مااعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان اول خلع فى الاسلام قال ابو حيان فى البحر امر النبى عليه السلام لئلايؤدى البغض الى الكفر الخ فان قيل لوكان الخلع طلاقا صارت التطليقات اربعا فى سياق الآية قلنا المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لابيان الوقوع بدليل ذكر الطلاق فى مواضع فلا يقتضى ذلك ان يكون الطلاق متعددا بتعدد الذكر كذا فى شروح البزدوى اقول وفى الآية دلالة على ان لااثم على الرجل فيما اخذ وعلى المرأة فيما افتدت به يعنى لايكون دفعها اسرافا واخذه ظلما وان دل الحديث على عدم الاخذ من مالها الاصلى فتأمل (قوله اى ايقاع صريح الطلاق الخ) اى يلحق صريح الطلاق على البائن وهو الخلع وهو الطلاق حكما عندنا كما يلحق البائن على الصريح فى الاول بعد اعتبار الطلاق الضرورى (قوله وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الخ) اشار بذلك الى قوله جعل الخلع طلاقا لافسخا فالاولى ان يقدم قوله وذلك على قوله صح طلاق المختلعة كما قدمناه لانه فصل بين قوليه بالشرح ويعقب قوله ثم قال فان طلقها الخ لكن التعقيد من شانه (قوله ولذا ايضا) عطف على قوله ولذا اى ولافادة الخاص مدلوله قطعا (قوله ثم قال فان طلقها) عطف على قوله ثم ذكر افتداء المرأة حاصله ذكر تخصيص المرأة بالافتداء فيما افتدت به وهو تقرر فعل الزوج وهو الطلاق كما سبق ثم قال فان طلقها فلاتحل فالفاء فى قوله فان طلقها حرف خاص بمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب فوصل الطلاق بالافتداء بالمال ماوجب الفاء صحة الطلاق

بعد الخلع كما قال فخر الاسلام فصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع كما قال الكشف واما على تفسير المص فوقوع الطلاق على المختلعة غير ظاهر لان ثبوت الخلع انما يكون بعد المرتين فى الاول وثبوت وقوع الطلاق على المختلعة انما يكون من ذكر قوله فان طلقها بعد قوله فيما افتدت به فينصرف الطلاق الى الافتداء وهو الخلع ولئن سلم ان المرتين بمال او بغير مال ولكن لا نسلم ان الطلاق على مال ان يكون خلعا كما سبق فلا يدل قوله على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء وتحقق الخلاف عندنا وعند الشافعى فى المختلعة دون الطلاق على مال وفى الكشف رأيت فى بعض الشروح ان عند الشافعى يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلم يبق الخلاف الا فى المختلعة قال الشافعى الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح فقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده (قوله فى تعليق الفاء باول الكلام) اى من وصل وعقب قوله فان طلقها باول الكلام وهو الرجعى اى الاول الآية وهو قوله الطلاق مرتان وابطل وقوعه بعد الخلع لم يكن وصله عملا بالفاء الا ان ما ذكره فخر الاسلام وغيره مشكل فانه ذكر فى شرح التأويلات ان هذه الآية رجعت الى الآية الاولى وهى الطلاق مرتان اى فان طلقها بعد التطليقتين بتطليقة اخرى وذكر فى الكشاف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار فى قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه اوكان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فوصلاه بالآية الاولى وكذا فى عامة التفسير ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كان شرعيتها ثابتة بقوله تعالى اوتسريح باحسان على ماروى ابو زيد العقيلى رضى الله تعالى عنه ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال اوتسريح باحسان او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر اهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصله باول الآية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به فى المسئلة كيف والترتيب فى الذكر لا يوجب الترتيب فى الحكم والشرعية لانه لو اوجب ذلك لا تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين فعرفت ان موجب حرف الفاء ساقط ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب الحرف لصار عدد الطلاق اربعا لانه يصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبا على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع واجاب الامام البرغرى فى طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة فى قوله فان طلقها فلا تحل له لا فى قوله اوتسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف

الى الطلقتين لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به فى الطلاق من المذكورين كما قال المصنف ثم رتب على التوجيهين المذكورين فى اول الآية على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلث ويبقى النص حجة من الوجه الذى ذكرنا والى هذا اشار القاضى الامام فى الاسرار ايضا الا انه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لا يستقيم ههنا لانا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق حجة فى المسئلة الاولى وقد بينا فى تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول كما سبق فاذا كان الاولى ان يتمسك فى المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدرى وغيره رضى الله عنهم عن رسول الله انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت فى العدة وبالمعانى الفقهية المذكورة فى المبسوط وغيره وظهر من هذا التفصيل ضعف كلام المص وتأويله (قوله فى المفوضة بكسر الواو الخ) خصصها بالكسر فى التفويض الصحيح عنده مع انه يجوز مفوضة بفتحها لان وليها فوضها الى زوجها بلا مهر والامة المزوجة لا يسمى الا مفوضة بالفتح فيكون محلا للخلاف ايضا كذا فى الكشف لكن اراد بالكسر رد قول بعض الشراح للبزدوى ان المفوضة بالفتح هى الصغيرة التى زوجها وليها بلا مهر يجب المهر بالعقد فلا يتأتى الخلاف فيخص الكسر بالاولى ورد قوله المفوضة بالكسر هى التى زوجت نفسها بقوله لا التى زوجت نفسها الخ لان هذا القول غير صحيح لان نكاحها فاسد عنده لعدم الولى فلا يكون من باب التفويض فلا يتأتى الخلاف ايضا فتعرض الفاسد بالكسر ولم يتعرض الصحيح المفوض بالفتح عنده وعندنا فظن الفتح هى الصغيرة التى زوجها وليها بلا مهر كما ظن بعض الشراح فيجب المهر بالعقد فلا يتأتى الخلاف (قوله ومجرد العقد عندنا الخ) اقول الصحيح من المفوضة والمفوضة بالكسر والفتح هو ان تأذن المرأة المالكة لامرها ثيبا كانت او بكرا اوليها ان يزوجها بلا مهر او تقول زوجنى ولا يذكر المهر فزوجها وليها او تقول زوجتكها بلا مهر او سكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر او يسكت عن ذكره فيصح النكاح ولا يجب المهر عندنا وعنده بالعقد على الصحيح من المذهب ولو دخل بها وجب مهر المثل وجوبا بايجاب الشرع لقوله غير مسافحين ولها مطالبته بالفرض ولو طلقها قبل المسيس والفرض لا مهر لها فلا يجب المهر بالعقد عندنا وعنده الا بالدخول فلا معنى لقوله ومجرد العقد عندنا كذا فى التهذيب للامام محيى السنة لكن مراده يجب المهر بمجرد العقد بلا دخول فى الموت فظهر

الخلاف في الموت (قوله فيدل قطعيا) اي يدل الالصاق قطعيا على امتناع انفكاك الابتغاء عن المال حاصله ان الله تعالى احل ابتغاء النساء اي طلبها بالمال اي بالنكاح او الاشتراء والباء للالصاق فيقتضي ان يكون الطلب ملصقا بالمال (قوله وههنا ابحاث الاول الخ) يعني ان التمسك بهذه الآية من اصحابنا لا يستقيم في المفوضة سواء كان الابتغاء لفظا خاصا مقيدا بالمال او كان الباء خاصا معناه الالصاق لان فيه دليلا على كونه مشروعا بالمال وليس فيه نفي كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه وموقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلاعوض وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية وقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم فانه باطلاقه يدل على ما ذكرناه والمطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده (قوله الثاني) اي البحث الثاني من جانب الشافعي حاصله انكم فيما تم وجوب المهر في المفوضة بالدخول او الموت فيلزم ابطال موجب الخاص كما الزمنا فيما لصق وجوب المال (قوله الثالث) اي البحث الثالث حاصل البحث من جانب الشافعي ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال (قوله فيقتضي) هذا ان لا يكون الابتغاء عن المال المفروض صحيحا (قوله لا ان يكون صحيحا ومستوجبا الخ) يعني لا يكون صحيحا عند العقد ولا مستوجبا بالمال لثبوت المال بالدخول عندنا وعندكم بالموت ايضا فيما نفي او سكت عنه كما في المفوضة فكيف يلزم ابطال عمل الخاص فيما لم يوجد فيه تسمية المال (قوله والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا) ايضا في الحكم الواحد في الحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال الا ترى انه شرط فيه الاشهاد مع ان اطلاقه لا يدل عليه وكذا شرط المال سواء كان تسمية او ايجابا بالشرع (قوله عن الثاني) اي الجواب عن البحث الثاني حاصله انا لم نقيد وجوب المهر بالدخول او الموت بل الوجوب قبل الدخول والموت يتحقق من قبل الشرع بالعقد (قوله وانما المتاكد به) تقرره في الذمة كما في مسألة الافساد في الغصب وهو تفسير الوجوب وهو الثابت من العقد الصحيح عندنا وعندكم وانما الخلاف في وجوب المهر بالعقد (قوله وعن الثالث) اي عن البحث الثالث بانا لا نسلم ان مقتضى الآية ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لقوله تعالى ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على صحة النكاح بدون التسمية لان الطلاق يترتب على النكاح الشرعي فتحمل الآية في المفوضة على عدم التسمية وتحمل الاموال بالاموال التي وجبت بالشرع فيكون المال

ماصدقا بالنكاح الذى لم يفرض فيه المال بالتسمية فيلزم الالصاق بالنكاح فتأمل (قوله ولذا) اى ولافادة الخاص مداوله قطعا (قوله بفتح القاف وضمها) والاول افصح قال الجوهرى القرأ بالفتح الحيض والطهر من الاضداد ولم يذكر الضم (قوله دون الحيض) بكسر الحاء وفتح الياء (قوله وذلك لان الطلاق المسنون الخ) اعلم ان ابطال موجب الثلاثة اما بانقصان عن مدلولها ان اعتبر الذى وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر لكنه قصر بالنقصان لان الطهر الذى وقع فيه الطلاق محسوب عنده فان قيل كلاهما جائز اما النقصان فكما فى اطلاق الاشهر على شهرين وبعض فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات حيث اريد شهران وبعض الثالث وهو عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلثة واما الزيادة فيلزم من حمل القروء وعلى الحيض فيما اذا طلقها فى الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام فى الخاص واشهر اسم عام فيجوز ان يراد به البعض كما اريد من قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم يعنى جبريل ومن قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى قلباكما فاسماء الاعلام فاعلام فلا يجوز فيه ذلك فلهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رايت رجالا ولا يجوز ان يقول ثلثة رجال وعن الثانى بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز فى العدة كما فى عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين ضرورة وليس الواجب عند الشافعى ثلثة اطهار غير الطهر الذى وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك والحاصل دليلنا قوى لان قول النبى عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران وقوله تعالى واللائى يئسن من المحيض الاية واقام الشهر مقام الحيض دون الاطهار والغرض الاصلى استبراء الرحم من الحيض دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الامة بالحيض بالاتفاق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت كذا فى الكشاف والجوهرى وغيرهما (قوله لان بعض الطهر ليس بطهر لانه اسم لا يتجزى الخ) قيل هذا ممنوع بل الطهر اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة فيكون الطهر الذى وقع فيه الطلاق ثلثة اطهار لا الطهرين وبعضا واجيب عن هذا على ماذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع لم يبق فرق بين الطهر الاول والثالث فى صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك عنده فان قبل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار

انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة لايتصف باسماء الاعداد الاعند انقطاعها
بالامتداد فعلى هذا لايلزم انقضاء العدد بطهر واحد ولاعدم الفرق بين الاول
والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض بخلاف البعض
من الثالث قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على
ابتداء فانه كما لايتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فاذا جاز اطلاق
الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه
على البعض من الثالث لمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان
ادعى جواز الاول دون الثاني ولم يفرق بينهما فيصير مكابرا ومتعنتا كذا في شروح
البزدوي والتلويح (قوله ضرورة ان الحيضة الواحدة الخ) انت عرفت ان عدة
الامة على النصف من عدة الحرة فجعلت حيضتين لعدم التجزي حكما بخلاف
الطهر لانه يقبل التجزية (قوله على ان الكلام في الطلاق المسنون الخ) هذا جواب
آخر لسؤال مذكور وهو ان وقع الطلاق في الحيض فيلزم الزيادة فهذه باطلة كما
في النقصان وحاصل الجواب انه لااعتبار الى هذا الطلاق لانه غير مسنون والكلام
في الطلاق المسنون (قوله كما اشرنا اليه) اى بقوله لان الطلاق المسنون ما يكون
في الطهر (قوله بالنظر الى لفظ القرأ) كما قال الجوهري وهو من الاضداد ومن
القاعدة اذا اجتمع الحمل على اللفظ والمعنى بدئ باللفظ ثم بالمعنى الا في قوله تعالى
ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا كذا في البحر و برهان
الزركشي فالقرأ المضاف اليه ثلاثة مذكر فلا استبعاد في شئ واحد باسم
التذكير والتأنيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما اضيف اليه المذكر وارجع
اليه ضمير المذكر روعي علامة التذكير خصوصا صاحب الهداية التزم ارجاع
ضمير المؤنث الى المذكر كالبر والذهب مثلا والمذكر الى المؤنث كالحنطة
والعين باعتبار المعنى واسم الاخر (قوله لما فرغ) عما فرع بالتضعيف (قوله اراد)
جواب لما (قوله على الاصل) اى اصل وضع الحساب الذي يعبد مداوله
قطعا (قوله فقال الخ) ولم يقل ولذا كما قال صاحب البزدوي ومن ذلك
قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الخ ارفوع الخلاف في
مسئلة الهدم بيننا و بين بعض اصحابنا وزفر والشافعي (قوله اختلف
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين) اختلفوا في ان الزوج الثاني الخ فصورة
الاختلاف قال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وطئ الزوج الثاني
يهدم حكم مامضى من الطلقات واحدا كان او ثنتا وقال عمر وعلي وابي بن كعب

وعمران بن حصين وابو هريرة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لايهدم ما دون الثلث (قوله فذهب بعضهم الى الاول الخ) اى بعض الصحابة وهو الشق الاول الى الاول وهو الهدم (قوله واختاره الامام) اى ابو حنيفة وابو يوسف وفى الكشف واختاره ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف (قوله وبعضهم الى الثانى) اى ذهب بعض الصحابة وهو الشق الثانى الى الثانى اى عدم الهدم (قوله واختاره محمد والشافعى وزفر رحمهم الله الخ) اى اختاروا ان لايهدم (قوله وجه الثانى) اى وجه ان لايهدم سواء كان من الصحابة اومن الائمة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (قوله انه) اى الزوج الثانى (قوله لوهدمه) اى لوهدم حكم ما مضى من الطلاق (قوله لاثبت) اى الزوج الثانى (قوله حلا جديدا) وهوقول الاولين (قوله واللازم باطل) اى كون الزوج الثانى مثبتا للحل الجديد باطل (قوله والملزوم مثله) اى كون الزوج الثانى هادما للطلقات الثلث للزوج باطل (قوله اما الملازمة فلان حكمه الخ) اى حكم ما مضى من الطلقات الحرمة (قوله وهدمها) اى الحرمة (قوله واما بطلان اللازم) يعنى بطلان اثبات الحل الجديد (قوله اواثباته) اى الحل الجديد (قوله لزم ترك العمل) بقوله حتى تنكح زوجا غيره معنى الاية حتى تتزوج زوجا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار العاقبة كتسمية العنب خمرا بل كقوله تعالى ولايلدوا الا فاجرا كفارا وقوله انك ميت وانما اضربنا لان الخمر العنب بعينه لغة نقله الفارسى فى التذكرة فى غريب القرآن لابن دريد (قوله لان حتى خاص الخ) تمسك الثانى من الفريقين بان الله تعالى جعل الزوج الثانى غاية بالحرمة لان كلمة حتى للغاية وضعا (قوله واثر الغاية الخ) اى لاتأثير للغاية فى اثبات مابعدها بل هى منتهية فقط (قوله فالزوج الثانى) يعنى اذا انتهى المغيا يثبت الحكم فيما بعدها بالسبب السابق كما فى ايمان الموقتة ينتهى الحرمة الثابتة بالغاية ثم ثبت الاباحة بالسبب السابق وكما فى حرمة الاكل والشرب فى الصوم بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية وكذا الحكم فى تحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام فكذا فى اصابة الزوج الثانى تنتهى الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة لايقال قد اضمحل الحل الاول بعده فلابد من ان يثبت حل يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول واجيب بانا نقول نحن لاننكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذى يثبت به الاول وهو انها من بنات آدم لابالزوج الثانى الذى هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب

الذي ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا كمن آجر داره
فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك
جديد غير الاول لزوال الاول بالتمليك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب
السابق وهو ملك الدار لا ثانيها الاجارة اقول هذا قياس مع الفارق لان ملكية
الدار باقية في تمليك المنافع واما في صورة الزوج الثاني ملك النكاح ليس بباق
فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد كما قاله الخصم فتأمل (قوله واوسلم انتهى)
اى الغاية اى وهو نكاح الزوج الثاني (قوله نثبته) اى الحل الجديد (قوله لكنه)
اى اثبات الغاية الحل (قوله بعد وجود المغيا) وهو الطلقات الثلث (قوله لاقبله)
اى لاقبل وجود المغيا او الثلث فتأمل (قوله لما دونها الخ) الضمير راجع الى الثلث
وهي الطلقات الثلث او الى المغيا كما سبق في البر والنخلة والذهب والعين حاصله
ان نكاح الزوج الثاني قبل دخول المغيا وهو الطلقات الثلث لا يكون هادما
لما دونها وهو الواحد والاثنين من الطلاق لان نكاح الزوج الثاني وعدمه
في مسئلة الهدم سواء (قوله والمطلوب ذلك) اى الهدم مطلقا يعني هدم حكم
مامضى من الطلاق سواء كان بعد المغيا او قبله فلا يوجد اثبات الحل الجديد
الا في المغيا (قوله حتى او حلف الخ) تشبيه الغاء الغاية قبل وجود المغيا برجل
حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اياه فاستشيره قبل دخول
رجب لم يكن معتبرا في حق اليمين حتى او كلمه في رجب قبل الاستشارة فيه حنث
لان اليمين اوجب تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة
وعدمه قبل دخول رجب بمنزلة واحدة وكذا نكاح الزوج الثاني وعدمه
قبل المغيا وهو الطلقات الثلث في صورة الهدم سواء والمطلوب في مطلق
الهدم فلا يحصل الا في وجود المغيا (قوله لغت) اى الاستشارة يعني
لم يكن معتبرا في حق اليمين (قوله في رجب قبلها) اى قبل
الاستشارة في رجب (قوله حنث) انت عرفت ان اليمين اوجبت
تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فيه فالاستشارة
وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة واحدة فمن جعله مثبتا حلا جديدا يقتضي
خلافه اى لا يكون عملا بحق بل يكون ابطالا ولما ثبت ان الزوج الثاني غاية لم يكن له
عبرة قبل الثلث لان غاية الشئ بمنزلة البعض لذلك الشئ وهو المغيا لتوقف
صيرورتها غاية عليه توقف البعض على الكل وبعض الشئ لا ينفصل عن كله
اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة كما في الواحد والاثنين لا يقال النص متروك

الظاهر لانه يقتضى ان يكون نفس التزوج غاية كما ذهب اليه سعيد ابن المسيب وليس كذلك اذ الاصابة شرط للحل بالاجماع وقوله سعيد مردود حتى لو قضى القاضى لا ينفذ حكمه فلا يستقيم التمسك به لانا نقول قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقتة وكون الزوج الثانى مع الاصابة غاية فكانه قيل هذه الحرمة مغياة الى التزوج والاصابة فيصح التمسك به (قوله ونحن نقول فى اثبات حقيقة اللازم الخ) هذا شروع الى الجواب عن طرف الامام وعن ابى يوسف ومحمد وزفر والشافعى (قوله اى اثباته) اى اثبات الزوج الثانى الحل (قوله لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم الخ) اى حتى يلزم ما ذكر اى ابطال عمل الخاص (قوله بل باشارة حديث العسيلة) لا بالكتاب ولا بالكتاب والسنة جميعا كما اختلفوا وتفصيله اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطئ للتحليل لكنهم اختلفوا فى انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة او بهما جميعا فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة وذهبت طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة فى الوطئ فيحمل على حقيقته الا انه اسند الى المرأة ههنا باعتبار التمكين كما اسند اليها الزنا الذى هو الوطئ الحرام بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا ولا يصح ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا يأبى عن ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها فصار على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطئ وفيه تقليل المجاز الذى هو خلاف لانه لم يبق الا فى الاسناد فيجب اعتباره وتمسك الجمهور وهو مختار المص بان النكاح وان كانت حقيقة فى الوطئ الا انه اريد به العقد ههنا بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المضاف الى المرأة ليس الا العقد فلا يجوز اضافة الوطئ اليها البتة لانه لم يسمع فى كلامهم اضافة الوطئ والنكاح الذى بمعناه الى المرأة ولو جاز ان تسمى واطئة بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة ولئن سلمنا ان النكاح ههنا بمعنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطئ وهو فعل الزوج ولا يلزم الوطئ من التمكين كامرأة رفاعة فثبت انه ثابت بالسنة فان قلت لما اختار المصنف بالسنة فقط مع ان احتمال السنة والكتاب جميعا اولى من هذا الطريق لان فيه احتمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه لان الوطئ انما يسمى بالنكاح لمعنى الضم وفى العقد ضم كلام الى كلام

شرعا اجيب انما اختار هذه الطريقة كما اختار فخر الاسلام بعد كونها اولى بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول لايتضح الا بان يجعل الوطئ مثبتا للحل ولو ثبت الوطئ بالكتاب لايحصل المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب وهو الهدم مطلقا و يتأكد كلام الخصوم حينئذ وانما يثبت الدخول بالسنة على ارادة العقد بالنكاح فى النص وهو ماذكر فخر الاسلام فى الكتاب (قوله روى ان امرأة) هى تميمة بنت ابى عبيد القرظية وقيل عايشة ابنة عبد الرحمن بن عتيك النضرية (قوله رفاعة وهو ابن وهب بن عتيك ابن عمها) وقيل ابن سموئل (قوله فتزوجت بعبد الرحمن ابن الزبير) بفتح الزاى لا غير كما فى الكشف (قوله الامثل هذا الخ) وفى البزدوى وغيره وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبى والهدبة الخملة وضم الدال لغة وهدب الثوب وهداب الثوب ما على اطرافه كذا فى الجوهرى (قوله بالعنة) وفى القاموس العنين كسكين قال القاضى سكين صيغة مبالغة العنين من لايأتى بالنساء عجزا ولايريدهن والاسم العنانة والتعنين والعنينة بالكسر و يشدد وعنن عن امرأته وعن واعن لضعهن حكم القاضى عليه بذلك اومنع عنها بسحر والاسم العنة بالضم انتهى كذا فى الجوهرى من عنن الى آخره ولم يتعرض الى التشديد فى العنة لكن ضبط اكثر الفحول بالتشديد ورأيت فى بعض شروح الهداية بالضم والتخفيف (قوله لاحتى تذوق من عسيلته الخ) العسيلتان كنايتان عن العضوين المعهودين لكونهما مظنتى الالتذاذ وفى الجوهرى وفى الجماع العسيلة شبهت تلك اللذة بالعسل و صغرت بالهاء لان الغالب بالعسل التأنيث و يقال انما انث لانه اراد به العسلة وهى القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة و التأكيد بالتعريض للجانبين اشارة الى انه هو المقصود فى باب التحليل وقوله تذوق وتذوق اشارة الى ان الشبع وهو الانزال ليس بشرط وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل وهو الدخول كاف وراوى الحديث عايشة رضى الله تعالى عنها وكذا روى ابن عمر وانس بن مالك رضى الله تعالى عنهم من غير قصة رفاعة كذا فى الكشف (قوله واشارة) عطف على عبارة حاصله وجه الاستدلال بالاشارة فى الحديث ان ذكر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم العود دون لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل اتريدين ان تنتهى حرمتك اشارة الى كون ذوق العسيلة محللا (قوله بالذوق الخ) متعلق بقوله غيا (قوله لانه عليه السلام غيا الخ) تعليل لمحللا او الى اشارة لكونها متبدايه وذلك انه عليه السلام غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق

يثبت العود لامحالة لان حكم مابعد الغاية يخالف ماقبلها (قوله وهو حل حادث) اى امر حادث لانه لم يكن قبل ولابدله من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات آدم وهو معنى قوله ليس مثل حل الثابت بالسبب السابق لان حكمه يخالف باعتراض الحرمة الغليظة ويمكن ان يقال اذا انتهت الحرمة امكن ان يثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حادثا به وعبارة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى التى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثانى مثبتا للحل الذى عدم لانه حدث بعده وهو معنى ما قال شمس الائمة فى اشتراط الوطئ للعود اشارة الى السبب الموجب للحل فاذا ثبت من الحديث انه هدم الاصل فبالطريق الاولى يهدم مادون الثلث فيكون بعد التزوج يحتسب الطلاق من الواحد الى الثلث لامن الواحد ولامن الاثنين ان تزوجت بعدهما فظهر الفرق بين حتى فى الآية وحتى فى الحديث (قوله وباشارة حديث اللعن) عطف على قوله باشارة حديث العسيلة (قوله فانه عبارة فى ذمهما) الظاهر ان يقول عن ذمهما هذا دفع ماقيل ان المحلل حقيقة من يثبت الحل والمحرم من يثبت الحرمة فيثبت الحل بعبارة النص والاوجه انه اشارة ايضا لان الكلام لم يسق له (قوله واثبات خساسة الخ) عطف على ذمهما (قوله لانه مابعث لعانا الخ) هذا دفع ماقيل ان الحاق اللعن بهما يمنع الاستدلال به حاصله ان الغرض من اللعن اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له لمباشرة ماينفر عنه الطبع من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها الاحقيقة اللعن اذ هو ليس بلائق بكلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى حق امته لانه عليه السلام مابعث لعانا واما الحاق اللعن الى المحلل فلشرط فاسد الحقه بالنكاح [illegible] الشرط الفاسد ان تزوجها بشرط التحليل اوالقصد تغير المشروع لان النكاح مشروع للتناسل والبقاء وهو قصد غيره ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله لايحب كل ذواق بطلاق واما الحاق اللعن بالمحلل له فلانه سبب لذلك [illegible] والمسبب شريك المباشر فى الاثم والثواب (قوله واشارة) عطف على قوله عبارة (قوله لان المحلل من يثبته الخ) اى الحل حقيقة [illegible] (وهو) اى اثبات الحل (قوله لان الكلام لم يسق له) بل لاثبات اللعن فيكون اثبات الحل اشارة ظاهرة والاولى غامضة (قوله فاذا حقق حقيقة اللازم الخ) اى اذا حقق كون الزوج

الثانى المحلل مثبتا للحل بطريق الاشارة (قوله فان قيل سلمنا ان الحديث مثبت للحل) ولكنه يقتضى عدم الحل لان اثبات الثابت محال الا انه لو تزوج بمنكوحته لم ينعقد لان الحل ثابت فلا يمكن اثباته وههنا الحل ثابت لكماله غير منتقص لان زواله متعلق بالثلاث فقبله لا يثبت شئ من الحكم لان اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء الشرط والعلة (قوله قلنا الخ) حاصله لا نسلم الحل الكامل فى المتنازع فيه ابتداء لان السبب اذا وجد وامكن اظهار فائدته لابد من اعتباره وقد وجد السبب وفى اعتباره فائدة وهى ان لا تحرم عليه الا بثلاث تطليقات مستقلات فيجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الظهار ينعقد وان تم المنع باليمين الاولى والمحرمة بالظهار الاول لان فى انعقاد فائدة وهى تكرر الكفارة (قوله ولو سلم الخ) جواب تسليمى حاصله سلمنا ان الحل ثابت بكماله فى الاول والحديث يثبت الحل الزائد فلا يثبت الحل الاول فلا يجتمع الاصل والزائد حتى يلزم اثبات الثابت وهو مح (قوله ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا الخ) جواب سؤال مقدر وهو اثبات زيادة الحل كزيادة الحرمة فى ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين يقتضى ان يملك اربعا او خمسا من التطليقات ثلاثا بهذا الحادث واحدة او اثنتين بالاول والجواب ان اثبات الحل بهذا السبب الثانى لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة لانه لم يمكن ازدياد الطلاق شرعا فينتفى به اقتضاء كما اذا عقد البيع بالف ثم جدداه باقص او اكثر يصح الثانى وينفسخ الاول اقتضاء (قوله او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين الخ) جواب آخر عطف على مقدر وهو نقول اقتضى ثبوت الثانى الخ حاصل الجواب لما عرفت كون الطلقات الثلاث محرما بالنص حكمنا بتأثيره فى الحلين فيدفعهما جميعا اما دفع الثلاث الحل وهو الاصل الذى يكون دفعه بالطلقة او الطلقتين فلتمام العلة لزوال الحل الاول واما دفعه الحل الثانى وهو ان لا تحرم عليه الا بثلاث تطليقات مستقلات كما قيل فى تداخل العدتين وهو مشهور مثلا اذا طلق امرأته قبل تمام العدة فالعدة الاولى تداخل فى الثانية وتدفع تمام الاول وكذلك دفع الحل الثانى يدفع حكم المحلل الاول فاذا ثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الا بثلاث تطليقات كالحل الاول (قوله وان كان الحديث من الآحاد الخ لا يخالف مقتضى الكتاب الخ) فان قيل المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشئ لا يكون غاية كالطلاق للنكاح فكيف يكون الكتاب الذى اثبت كون الزوج الثانى غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل

فلنا ليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشئ كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كما في قوله تعالى ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا فالاغتسال مثبت للطهارة ومنه للجنابة واما ما يرفع الشئ قصدا فهو قاطع له فلا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فاما ما يثبت حكما آخر من ضرورة ثبوته انتفاء الثابت بتضاد بينهما فهذا غاية كما ذكرنا ان الشئ ينتهى بضده كالليل بالنهار وعكسه ومسئلتنا من هذا القبيل (قوله كما ان اشتراط دخوله الخ) تشبيه هدم الزوج الثانى مادون الثلث بدلالة الحديث بكون الزوج الثانى شرطا لمحلليته بعبارة الحديث الاول (قوله بالاتفاق) بالنسبة الى اتفاق المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث واثباته بالكتاب على ان يحمل النكاح على حقيقته يخرج بعض المتأخرين (قوله انما سبق) لافادة اشتراط دخوله اى وطئه لان ذوقهما من عسيلتهما انما يكون بالدخول فيكون شرطا بعبارته (قوله وقد فهم التحليل من اشارته الخ) يعنى من ذكر العود فى الحديث دون الانتهاء بان يقول اتريدين ان تنتهى حرمتك اشارة الى التحليل وذلك غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لم يكن قبل فثبت الحل بعد الدخول اشارة غامضة كما سبق تفصيله (قوله وهذا الحديث) اى الحديث الاول (قوله لشهرته) اى لكونه حديثا مشهورا (قوله زاد به) اى يحتمل ان يزاد بمثل الحديث المشهور على النص ولم يثبت الدخول بالحديث الا بصفة التحليل وهو دخول الزوج الثانى وقد ثبت كون الدخول شرطا بالحديث باجماع المتقدمين ومن صفة الدخول التحليل (قوله والحاصل انما استدللنا على مطلوبنا الخ) يعنى دخول الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى مطلقا (قوله باشارة حديث الخ) اى الحديث الاول لان التنوين عوض عن المضاف اليه (قوله على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه الخ) لان الخصم متفق معنا باشتراط الدخول فى الحديث وانكر صفة الدخول وهى التحليل ونحن نثبته لاجل العمل بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم اعنى الدخول باصله ووصفه والتحليل جميعا قال القاضى الامام ابو زيد متى نظرت الى السنة كان الامر ما قاله ابو حنيفة ومتى نظرت الى موجب نص الآية اشكل قولا بقدامه كلمة حتى وهذه مسئلة اختلف فيها كبار الصحابة بصعب الخروج عنها انتهى (قوله متعلق بجميع ما سبق) بل متعلق بالحاصل وبجميع ما سبق معنى بلا والا يلزم ان لا يكون النظر فى المعتبر متعلقا

على المذهب المنصور (قوله ليس به) اى بالنص (قوله بمعنى العقد الخ) وهو ضم كلام الى كلام شرعا (قوله كما اختاره المتأخرون) الاولى ان يقول كما اختاره جمهور العلماء كما فى شروح البزدوى لان اشتراط الدخول ثابت بالسنة عند الجمهور (قوله بقرينة اسناده اليها) اى اسناد الوطئ الى المرأة وان كان النكاح حقيقة فى الوطئ لغة والنكاح المضاف الى المرأة ليس الا العقد والوطئ لا يتصور منها ولا تسمى واطئة (قوله لا الوطئ) اى لا بمعنى الوطئ عطف على قوله العقد (قوله كما اختاره القدماء) بل بعض المتأخرين استدلالا به حقيقة فى الوطئ (قوله والاسناد مجازى الخ) لان اسناد الوطئ الى المرأة فى الآية مجاز لان الوطئ فعل الزوج (قوله باعتبار معنى التمكين) يعنى اسند الوطئ الى المرأة ههنا باعتبار التمكين كما اسند الزنا اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك صائم وليلك قائم (قوله وارتكابه) اى ارتكاب اسناد المجازى فى الآية (قوله اولى من ارتكاب مجازين لغويين الخ) احدهما فى النكاح بمعنى العقد وهو ضم كلام الى كلام شرعا وفى اللغة بمعنى الضم وهو الوطئ والثانى فى الزوج تسمية باعتبار الاول كما سبق (قوله وذلك اشارة الى النكاح) بمعنى العقد فى الآية (قوله لانا لا نسلم انه مجاز فى العقد الخ) انت خبير قصر الجواب بالشق الاول من المجازين لان النزاع فى النكاح لكن ادعاء الحقيقة الشرعية فى الآية نزلت على لسان العرب بعيد لان الشرع ثابت بالآية بعد فتأمل (قوله ولو باعتبار الظاهر) لا حاجة الى او الوصلية (قوله ولو جاز ذلك) اى اسناد الوطئ اليها والتسمية بواطئة باعتبار التمكين (قوله لجاز الراكب فى المركوب والضارب فى المضروب) اى لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة (قوله بخلاف الزنا الخ) اى بخلاف اسناد الزنا الذى هو الوطئ الحرام الى المرأة بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما سبق فى نهارك صائم (قوله فارتكابهما) اى ارتكاب المجازين المستعملين على طريق التسليم والا بعد الجواب فالمجاز واحد ايضا (قوله اولى من ارتكابه) اى من ارتكاب الواحد القليل الذى لا يجوز استعماله كما عرفت فى المركوب والراكب (قوله فما وجه الان دعمة المال الخ) جواب سؤال مقدر وهو قوله قال الشافعى الخ (قوله القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص الخ) وهو فصل عضو من عضو حاصل السؤال من طرف الشافعى ومن الخاص المذكور قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو فصل عضو عن عضو (قوله فانى يكون بمعنى

كيف وهو استفهام بمعنى النفي) اى لا يكون ابطال عصمة المال (قوله عملا به)
اى بالنص (قوله والجواب ان ذلك) اى ابطال العصمة (قوله ثبت بنص الخ)
لا بخبر واحد وفي قوله مقرون به اشارة الى نوع التشنيع على الخصم وهو انه غفل
عن الدليل القطعي المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارته
ثم طعن من روية فيكون الطعن عائدا عليه (قوله وهو قوله جزاء الخ) اى النص
المقرون بقوله والسارق والسارقة وقد يجوز ان يتعين النص بدليل يقترن به كقولك انت
حر نص في اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء نحو الا شهرا او الشرط نحو
ان دخلت الدار يغير موجبة فكذلك ههنا غيرنا النص الذي لم يوجب
سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما بدليل زايد اقترن به
وهو قوله جزاء (قوله لان الجزاء المطلق) اى الكامل وهذا بيان
اشارة التشنيع ان الجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب لله تعالى
مقابلة افعال العباد فتبين به ان وجوب القطع حق لله تعالى خالصا ولهذا
لم يتقيد بالمثل يعني لم يجز في مقابلة ذلك اليد يد اخر ولم يملك المسروق عنه العفو
بعد الوجوب ولا يورث عنه (قوله وان يجب لله تعالى الخ) جملة مبتدأة (قوله بدل)
خبر لان (قوله واقعة) حال من الجناية (قوله ومن ضرورته) اى الخلوص (قوله
تحويل العصمة اليه) اى الى الله تعالى حاصل الدليل ان ما يجب لله على الخلوص
انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء موافقا وذلك
بان ثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد كالعصير
اذا تخمر صار محرما حقا لله تعالى لا يبقى حقا للعبد فظهر من هذا ان معنى قوله
ابطال العصمة ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى ابطالها مطلقا وذلك
لم يعهد في الشرع انتقال ملك العبد الى الله تعالى لانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع
الاشياء ملكه ولهذا لا يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله تعالى لان العبد
وما في يده كان لمولاه فاما العصمة التي تثبت للعبد فقد عهد في الشرع انتقالها
الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز هذا معصوم للعبد لا لله تعالى
ولهذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك واعلم ان انتقال العصمة عندنا انما يثبت
حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وايصير
الفعل منهما مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب
لله تعالى تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفي القطع يتبين
ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستيفاء يتبين

انها كانت للعبد فيجب له الضمان له و بهذا اندفع كثير من الاسوءلة فالتفصيل في شروح البزدوى فليراجع ثمه (قوله وفيه بحث) اى فى قول فخر الاسلام البزدوى للشافعى (قوله فى دفعه) اى دفع البزدوى قول الشافعى (قوله الى مثل هذا التكليف) وهو ان الجزاء المقرون بالنص كامل يجب لله على مقابلة فعل العبد على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حق الله تعالى ومن لوازم الخلوص تحويل العصمة الى الله فلا يجب الضمان كما سبق وفى البزدوى دليل آخر حاصله ان الجزاء يدل لغة على كمال المشروع وهو قطع اليد المشروع له وهو السرقة او الزجر مأخوذ من جزى اى قضى وجزأ اى كفى وكماله يستدعى كمال السرقة وهى الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد فى العصمة لانه يكون حراما لحق المالك حتى وجد الخصم بلا ملك لمتولى الوقف اذا ادعى سرقة مال الوقف يلزم القطع فالجزاء الكامل يجب بالجناية على المال لا على الملك فينتقل ما هو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة المالك فكيف يكون محلا للجناية فيكون نقل العصمة مشروعا كالخمر انتهى ملخصا (قوله جاز بلا خلاف الخ) فيه بحث لان الشافعى شنع علينا وقال فمن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرأى والخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه وقد ابتم ذلك وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكقوله عز اسمه فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وكقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول بالضمان قلت الاولى فى جواب الشافعى بالنص دلالة كما قال فخر الاسلام لان الجواب بالحديث يعارض الحديث الاخر فيسقط عن ان يكون دليلا لان الاية ساكتة عن الضمان وعدم الضمان فاذا جاز انتفاء الضمان ببيان حديث لا غرم للسارق فيجوز الضمان بحديث على اليد ما اخذت حتى تردمع قطع النظر عن الايتين الموجبتين للضمان قال الشافعى القطع لا ينفى ضمان العين لان الله تعالى امرنا بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة على انتفاء الضمان وانقطاع العصمة وهى الحفظ اصلا ولا من لوازمه ايضا لانهما مختلفان اسما وهو ظاهر ومقصودا لان احدهما شرع جبرا للفعل والاخر شرع زاجرا بطريق العقوبة ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر على حق العبد واستحقاقا

فان مستحق القطع هو الله ومستحق الآخر هو العبد واذا اختلفا من كل وجه لايقتضي ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه وقد دل الدلائل المذكورة على ثبوت احدهما ثبوت الضمان ويمكن ان يقال للشافعي ان الحديث الذي ذكرته عام والحديث الذي ذكرناه خاص يخصصه وبعد التخصيص وقبله حكم العام عنده ظني وحكم الخاص قطعي بالنسبة الى ذاته فالظني لايعارض القطعي عندنا وعنده فيجوز ان يكون الخاص بيانا لانتفاء المال المسكوت عنه في النص وفي العام لايجوز ان يكون بيانا لضمان المال فان قيل اذا تعارض العام والخاص فلم يعلم التاريخ حمل على المقارنة فكيف يكون مخصصا قلنا فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة فعند الشافعي يخصص به فهذا يكفي لالجام الخصم (قوله فيجعل انتفاءه من الموجب) اى جعل انتفاء الضمان من جميع الموجب (قوله من فساد الوضع) يعني يكون جعل انتفاء الضمان بعضا من جميع الموجب مؤديا الى فساد الوضع (قوله ولو سلم) اى سلمنا ان انتفاء الضمان يوجب ان يكون بعضا من جميع الموجب (قوله كان استفادته) اى استفادة عدم الضمان (قوله منه) اى من القطع (قوله بالتخصيص بالذكر الخ) لان تخصيص القطع في النص بالذكر لايدل على عدم الضمان بانحصار القطع فيهما بل له شيء آخر وهو الضمان ثبت في الحديث (قوله من غير تعلق له) اى لتخصيص القطع بالذكر بالخاص والكلام فيه اى في الخاص الذي هو القطع (قوله وان اريد) اى بالنص قوله تعالى جزاء كما وجهه البزدوي وغيره (قوله والمقصود تصحيحه) اى تصحيح مانقل عن الشافعي (قوله وبالجملة) اى بجملة ماقاله البزدوي وغيره والحديث (قوله هذا الكلام) اى اثبات عدم الضمان (قوله لايخ عن اضطراب) اى عن تكلف (قوله ولذا قيل قيل) اى ولاجل التكلف في الجواب قال المص قيل بالتمريض او قال بعض الشراح قيل وبطلان عصمة المال الخ ومن العجب ان المص مرض ماقاله فخر الاسلام وغيره من الفحول ثم رد بايراد البحث وقال بل نقول في حجتنا قوله عليه السلام ثم رد مااختاره بقوله وبالجملة ثم قال قيل قيل وصرفه الى الجملة مع انه مصروف الى المتن فقط فتأمل

﴿ فصل في الامر من الخاص ﴾

(قوله ومنه) اى من الخاص او بعض الخاص يجوز ان يكون مبتدأ والامر خبره او بالعكس على تفسير المص وفي تفسيره مع تعريفه الامر رمز الى ان المراد بالامر يختص بصيغة لازمة عندنا فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما وهو قول بعض اصحاب المالك والشافعي واحتجوا بقوله وما امر فرعون برشيد

اى فعله واولم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمى به وقال النبى صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتمونى اصلى بحمل المتابعة لازمة للفعل والغرض من التعرض الى جانب اللفظ هو اثبات الاصل فى بيان خصوص اللفظ ولا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ لانهم لم يخالفونا فى ان صيغة افعل خاصة فى الوجوب ولكنهم قالوا يستفاد من غير الصيغة ايضا كما يستفاد منها فلهذا قصر المص الى اللفظ اللازم وهو خاص (قوله لان المطلوب به وجودى وهو الوجوب عندنا) ويجوز ان يكون مندوبا اومباحا وعند المخالفين لاموجب له الا الوجوب (قوله وبالنهى) عطف على قوله به كقوله تعالى به والمسجد الحرام (قوله عدمى) لان ما نهى عنه شرعا اى تحريما او تنزيها فالمطلوب بهما عدم فعلهما (قوله والاول اشرف) اى الامر اشرف الظاهر الاشرف ومن اسباب التقديم التشريف نحو ان المسلمين والمسلمات والحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ولارسول ولانبى وامثاله كثير فى القرآن اوالاول حسن والثانى قبيح اوالاول لاهم كقول الشاعر ※ ردع امرنا ان الاهم ※ مقدم اوالاول يوجب الاستلذاذ اوالاول يوجب الحل والحلال لاياتيك الاقوة والحرام جزاف والقوى مقدم اوللتعظيم اوالتبرك اولعروض النهى فى الاكثر على اباحة الاصل اوالحث عليه والحض على القيام به حذرا من التهاون به كتقديم الوصية على الدين فى قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها اودين مع ان الدين مقدم عليها شرعا (قوله ولانه) عطف على قوله لان المطلوب حاصله قدم الامر بالسببية لان امر كن سبب لجميع الموجودات التى تعلق بهما الامر والنهى فاذا قدم واحد بالسببية قدم جميع الاوامر على سائر المراتب (قوله على ما هو المختار الخ) هذا احتراز عن القول وجدت كلها بالقدرة والارادة لان قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد اجرى سنته فى الايجاد بعبارة الامر فيكون بيانا بالفاء البيانية كقولك اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه لكن فى قوله على المختار بحث اعلم ان اهل السنة لايرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو قوله تعالى كن فيكون بل وجودها متعلق بخلق الله وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكان قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد يعنى لوكان فى قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة التى ليست فى كلامهم ماهو اوجز فى الدلالة على التكوين منهما فيكون ما ارادوا وجوده عقيب التكلم بهذه الكلمة بلا صنع آخر منهم ليس

يكون الايجاد عليهم فى غاية اليسر فتكوين العالم وامثاله ايسر على الله تعالى بكثير وعند الاشعرى ومن تابعه من متكلمى الحديث وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلى وهذه الكلمة دالة عليه لا ان كانت من حرف وصوت اوكان الكلام وقت او حال تعالى الله عن ذلك كذا ذكر فخر الاسلام فى شرح التأويلات وهذا لان الاشعرى لما قالوا بان التكوين غير المكون لان التكوين هو الايجاد والمكون هو الله تعالى والمكون هو الموجود لم يمكنهم تعلق التكوين بالتكوين فعلقوه بالامر وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعلق الوجود به فلا حاجة الى تعليقه بالامر فجعلناه عبارة عن سرعة الايجاد وسهولته وذكر فى التيسير فى تفسير قوله تعالى واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون انه تعالى لم يرد به خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا حقيقة فاما ان يكون خطابا للمعدوم وبه يوجد او خطابا للموجود بعد ما وجد لا جائز ان يكون خطابا للمعدوم لانه لاشئ فكيف يخاطبه ولا جائز ان يكون خطابا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن فيكون وهو كائن وانما هو بيان انه اذا شاء كونه كونه فكان وذكر بعض الشارحين ان مذهب فخر الاسلام غير مذهب الاشعرية فان عندهم وجود الاشياء بخطاب كن لاغير كما ان عند اهل السنة بالايجاد لاغير ومذهب فخر الاسلام انه بالخطاب والايجاد معا فكان هذا مذهبا ثالثا ومن هذا التقرير ثبت ضعف قول البعض اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار انتهى لان هذا قول الاشعرى لاقول اهل السنة والدليل على اختيار فخر الاسلام مذهبا ثالثا ان قوله وقد اجرى سنته انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشئ بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد ولد بلا اب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال ههنا اجرى سنته فى الايجاد بعبارة الامر فذلك يقتضى ان يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا كمذهب الاشعرية وفى هذا الكلام تفصيل لكن لا يساعده المقام (قوله وقدمهما) اى الامر والنهى واعتبار التقديم فى النهى كاعتبار الابتداء فى الحديثين (قوله لمعنى) اى صيغة (قوله احترز به عن فعل الحقل والاشارة) كما سبق بفعل النبى عليه السلام وفعل فرعون (قوله طلب به) اى باللفظ والباء للاستعانة الظاهر ان يؤخر قوله احترز به عن هذا القول لان لفظ الامر يطلق على الفعل لان معنى الامر مستفاد منه ولكن المراد من الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشئ ولا اتصال بينهما بوجه فثبت انه طريق الحقيقة فاحتمل

على الحقيقة اولى لانها هى الاصل حاصله ان اصحابنا احتجوا بان العبارات انما وضعت للدلالات على المعانى المقصودة ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعانى ووجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضى والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارات وهذا المقصود من اعظم المقاصد فهو بذلك اولى وحصوله عدل عن لفظ المخصوص به وهو لفظ الامر الى الصيغة اللازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه الصيغة ادل على المقصود لان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا بالامر فصارا متلازمين وان الصيغة المخصوصة يسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب واما الفعل فعندنا لا يسمى امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعند الخصم يسمى امرا على الحقيقة فلاجل هذا الاختلاف عدل عن الامر الخاص الذى هو اسم لما هو موجب الى الصيغة الخاصة الحقيقة فى الامر واذا ثبت ان لهذا المعنى وهو الوجوب عبارة موضوعة فى اصل اللغة وهى صيغة افعل مثلا كان اصل الموضوع فى هذا المعنى حقيقة فتكون لازمة الا ان يقوم دليل على انه قد يستفاد بغير الصيغة على خلاف الاصل الا يرى ان اسماء الحقايق لا تسقط عن مسمياتها ابدا واما المجاز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لا ينتفى عنه ويسمى الجد ابا وينتفى عنه ويقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشئ مع كثرة افعاله واذا تكلم بعبارة الامر لم يستقم نفيه هذا الكلام تلخيص البزدوى (قوله ولم يقل يطلب به) الظ ان المناسب يطلب لان الامر مشتق من المضارع فلا يضر دخول الصيغ والصادر عن النائم والساهى لان قوله جزما يخرج غير صيغة الوجوب حاصله قال بعض القوم فى تعريف الامر هو قول القائل الى من هو دونه افعل ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والاهانة ونحوها فاخرجها بقوله جزما لان الامر عند الاصوليين للوجوب فقط (قوله حال الخ) هذا مجاز بل ظرف مستقر متعلقه حال (قوله مثل الطلب منك الفعل الخ) لان لفظ الطلب موضوع للطلب لا لطلب الفعل (قوله متعلق بطلب) تعلقا معنويا (قوله اى طلب به الخ) تفسير من حيث المعنى لان المعنى يقتضى ان يكون استعلاء تعبيرا من طلب الطالب والمذكور صيغة المجهول لا يفهم استعلاء الطالب منه فيحتاج الى هذا التكلف (قوله خرج به الدعاء) يعنى احترز بقوله استعلاء عن الدعاء والالتماس والشفاعة لانها لا يسمى امرا بمعنى الوجوب فخرج بقوله استعلاء مثل الدعاء والالتماس والشفاعة لانها لا يسمى امرا فيكون التعريف مطردا مانعا

ويدخل قول الادنى للاعلى فيكون التعريف منعكسا جامعا فانطبق التعريف
على المعرف حاصله قال بعض القوم فى تعريف الامر هو اللفظ الداعى الى
تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على اطراده ان صيغة الامر اوصدرت من
الاعلى نحو الادنى على سبيل الشفاعة والتضرع لايسمى امرا مع ان التعريف
صادق على انعكاسه انها لوصدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء
يسمى امرا ولهذا ينسب قائلهما الى الحمق وسوء الادب وهو اللفظ الدال على
طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء
قال صاحب الكشف وهذا اقرب الى الصواب مراده بالنسبة الى التعريف الاول
والثانى اما الاول هو القول المقتضى طاعة المأمور باتيان المأمور به وفيه تعريف
الامر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفته لاشتقاقهما منه وبالطاعة
المتوقفة معرفتهما على معرفة الامر ايضا لانها لايعرف الاموافقة الامر وعلى
التقديرين يلزم الدور واما التعريف الثانى وهو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه
وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والاهانة والتعجيز وغيره كما سبق فيكون
الثالث اقرب الى الصواب بالنسبة الى الاول لانه لايلزم الدور كما لزم فى الاول والى
الثانى للاحتراز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء مع عدم اطراده وانعكاسه
فلاجل عدم الانطباق فى الثانى ولزوم الدور فى الاول اختار المص هذا التعريف
واخرج بقوله طلب جزما نحو التهديد والتعجيز والندب والاباحة واخرج
بقوله بوضعه له اللفظ الموضوع للاخبار واخرج بالاستعلاء الدعاء والالتماس
والتضرع والتساوى وادخل فى الاستعلاء قول الادنى للاعلى على سبيل
الاستعلاء بالتفسير المذكور ولم يشترط العلو فقال فانطبق التعريف
على المعرف لكن المناسب ترك قوله بوضعه له وزيادة افعل بدلهما اشارة
لاشتراط اللفظ الموضوع به والصيغة اللازمة للامر وانت تعرف ان هذا
التوجيه لايكون سببا للدخول فى الانعكاس لان قول المتكلم بطريق العلو
يمكن ان يوجه هكذا (قوله ولهذا الخ) اى لاجل دخول قول الادنى للاعلى
فى الامر ينسب قائلها الى سوء الادب والحمق واعلم ان هذا التعريف غير منعكس
لان المتبادر من قوله استعلاء اه على طريق الطلب حقيقة لاادعاء فلا يصدق
التعريف على كما قيل فى التعريف الثالث واعلم ان من ارباب القوم اختلفوا فى تعريف
الامر عن القول ولهذا المعنى ذكر الاستعلاء والعلو فى بعضهم كما هو عن الخلل
(قوله وقول فرعون الخ) يلزم بالتقدير او كان الاستعلاء شرطا

لما قيل ماذا تأمرون في قول فرعون لان المخاطبين قومه ولو امروا الى فرعون على
مقتضى خطابه مع ادعاء الالوهية يكون الامر من الادنى الى الاعلى جائزا فلا يحتاج
الى قيد الاستعلاء فاجاب بقوله مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون فلا يرد الاعتراض
(قوله او اظهار التواضع) اراد انه داخل في التعريف على التفسير المذكور
للاستعلاء فلا يرد به النقض (قوله والمشهور في التعريف قول القائل الخ) اقول
التعريف المشهور في الكشف قول القائل افعل ونحوه وقيل هو اللفظ الداعي
الى تحصيل الفعل بطريق العلو كما سبق لكن المص خالف التعريفين المشهورين
وزاد قوله او نظيره (قوله وعدل عنه ههنا لوجوه الخ) هذه الوجوه غير ما ذكره
الكشف لانه قال ان التعريف الاول غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز
والاهانة ويلزم على الاول والثاني ايضا ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى
الى الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا مع صدق التعريفين
وعلى الانعكاس لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى
امرا مع عدم صدق التعريف لان قائلها ينسب الى الحمق وسوء الادب (قوله لانه)
اي التكلم بالصيغة (قوله ليس من الادلة) اي ليس التكلم بالصيغة من الادلة
عند الاصوليين بل الغرض بل الامر يختص بصيغة لازمة (قوله ولا يناسب
جعله من اقسام الخاص) لان تكلم الصيغة اللازمة قد يكون عاما وقد يكون
خاصا والمراد ههنا الخاص (قوله لان اللفظ) واللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا يكون
المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون بالعكس كبعض الالفاظ والمشتركة
وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة وهذا غرض
الاصوليين ولا يلزم من تكلم الصيغة هذا الغرض لانه لفظ لا يلزم اختصاص
المعنى وهو الوجوب والمقصود افادة الخاص معنى قطعا (قوله وان اريد بالقول)
اي ان اريد بالقول المقول لا التكلم بالصيغة (قوله لا يبقى لقوله افعل الخ) لان المقول
ذكر في القول اقول يمكن الجواب عن هذا بان [illegible] القول في الاول [illegible]
فيكون قوله افعل [illegible] بلا [illegible] الاول بان [illegible] الصيغة اللازمة [illegible]
[illegible] ان يكون من اقسام الخاص لان اللفظ لازم [illegible] بالمعنى
[illegible] (قوله [illegible] الخ) هذا الايراد ليس بلائق على
تعريف الاصوليين لان الامر [illegible] الوجوب فقط (قوله ان اريد [illegible] بالامر
المعرف) [illegible]
[illegible] (قوله [illegible] امرا) اقول [illegible]

اهل العربية فليس بمسلم لان كل واحد منها يسمى امرا وان اراد ان لا يسمى امرا
عند الاصوليين فهو مراده فلابد من قيد عندهم (قوله وان اعتبر معنى الطلب) اى
ان اعتبر معنى الطلب فى التعريف من قوله افعل (قوله لا يساعده العبارة) اقول فى
العبارة مساعدة لان افعل لفظ دال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء فيخرج الصيغ
المذكورة والالتماس والدعاء كما قاله فى استعلاء (قوله يكون تكلفا على تكلف) اقول
لا تكلف فى الطلب المجزوم ولا منع عنه لان افعل عند الاصوليين لفظ دال
على الطلب فيصرف الى الكامل وهو المتبادر فيخرج الاباحة والندب فيحمل
التعريف على الحقيقة العرفية او المجاز المشهور عند الاصوليين على انه لا يحتاج
فى تعريفه الى قيد جزما لان طلب مطلق يصرف اليه (قوله الثالث ان المراد
بافعل مبهم) اقول اخذ فى التعريف المشهور افعل ونحوه كما فى الكشف فيكون
افعل امرا للفعل لا مبهما فلا يرد عليه قول القائل انه كناية الخ والقيل ان المذكور ان
والا فيرد عليه ان لفظ الامر مبهم فكيف يكون تعريفه صادقا (قوله ويختص
مراده) اى مراد الاصولى او مراد من كان اصوليا (قوله اى المراد الخ) تفسيره
باللام يشير المراد المعهود بالامر عند الاصوليين لا كونها عوضا عن الاضافة
لانه لا يجوز عند البصريين والتفصيل فى قوله تعالى وجعلنا الانهار ومفتحة
لهم الابواب ونهى النفس عن الهوى اى انهارها وابوابها وعن هواها على
تخريج الكوفيين واما البصريون فيتأولون بالضمير المحذوف اى الابواب منها
مثلا ويجوز ان يكون عوضا منها قال الزمخشرى او يراد انهارها فعوض التعريف
باللام من تعريف الاضافة كقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا وتبعه اكثر المتأخرين
وان اصر على عدم جوازه ابو حيان فى البحر وهذه فائدة ذكرتها وان لم يساعدها
المقام (قوله بمعنى امر) لا بمعنى الصيغة اللازمة للامر ولا الفعل ولا الاشارة (قوله
وهو) اى ذلك المراد بالامر يشير بذلك بجواز وضع الضمير موضع اسم الاشارة
كقول رؤبة فيها خطوط وسواد وبلق كانه فى الجلد توليع البهق اى كان ذلك
الخطوط او سواد وبلق لان ذلك يجوز ان يكون اشارة الى التثنية كقوله تعالى عوان
بين ذلك وكقول الشاعر ان للخير وللشر مدى ۞ وكلا ذلك وجه وقبل ۞ والى الجمع
كذا ذكر ابو حيان فى البحر (قوله وهو الوجوب لا الندب) الظاهر ترك الواو للحصر
وهو مراده لان قوله لا الندب يؤيده والا لا حاجة الى هو ... الاصوليين
اختصاص الامر الذى بمعنى الوجوب بالصيغة اللازمة به كما اختص الصيغة
بالوجوب لان المراد هو اللفظ خاص فلابد ان يكون اللفظ مختصا ... والمعنى

مختصا باللفظ احترازا عن الالفاظ المترادفة والمشتركة كما سبق حتى يكون
الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة (قوله للنص) متعلق بيختص
لابالوجوب وان كان مراده لان عمل المصدر المعرف ضعيف وفي البحر لايجوز
وحال الوجوب يعتبر في الاختصاص لان المراد اختصاص الوجوب (قوله اما الكتاب)
يعني ان النص يطلق على الكتاب والحديث حاصله ان مخالفة الامر يؤدي
الى احد الشيئين او كلاهما معا لانه لا مانعة الجمع فهذا انما يكون من ترك
الوجوب فثبت ان الامر للوجوب فيختص الامر بالوجوب (قوله واما الحديث الخ)
وفيه رمز الى ان الامر القولي يقتضي الوجوب لا الفعلي لان القول في الحديث اقوى
من الفعل كما قال ابن الهمام مع ان الفعل في العرف ادل من القول فلا بد من
صيغة مخصوصة يسمى امرا حقيقة يحصل به الايجاب فلا يسمى الفعل امرا
على الحقيقة مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع
في الازواج لايصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة عند عامة العلماء فلا يجب
الاتباع لانه من خصايصه واما اذا كان بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالاجماع مثل
قطع يد السارق من الكوع وغيره (قوله اي بقصر الصفة الخ) يشير الى دخول
الباء على المقصور وهو المذهب المنصور لكن الاختصاص من الجانبين في هذه
المحل فلا يفيد التكلف (قوله على الاختصاص الاول) يريد بالاول تفسير
قصر الصفة على ذات المراد (قوله اشار الى الاول) اي الى الآية اشارة خفية
بقوله للنص قال صاحب البزدوي الكتاب قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان يقول له
كن فيكون اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها كلاما على الحقيقة لامجازا
عن سرعة الايجاد بلا كلام بحقيقته وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر
فلولم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استفاد قرينة للايجاد وقوله تعالى ومن آياته
ان يقوم السماء والارض بامره اي بان امرهما الله تعالى فقال لهما كونا قائمين
وقد نسب واضاف القيام الى الامر وذلك دليل على حقيقة الوجود مقصودا
بالامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره انتهى ملخصا (قوله
بالصيغة المطلقة) وفي الكشف اركعوا خاص في حق المأمور به وان كان عاما
في حق المأمور وفي البزدوي قوله تعالى واركعوا الركوع اسم خاص لفعل معلوم
وهو الميلان عن الاستواء لكن مراد المص دل الصيغة المطلقة عن القرائن
على الوجوب ويؤيده تقييده في الاجماع (قوله للنص) متعلق بخاصة (قوله
فان العلماء لايزالون) اقول هذا لايكون جوابا على الخصم بل الاجماع في صورة

اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وهو ان العقلاء اجمعوا على ان من اراد
ان يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغة الامر
فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له
فهذا يكون بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل النص في اذا لم يوجد نص في خلافه
فكان المصنف اختار الاجماع وخالف القوم في الدلالة لان الدليل اما كتاب او اجماع
لا دلالة الاجماع لكنه يلزم عليه المكابرة او التعنت في اثباته فافهم وتأمل (قوله على
اختصاصها بالوجوب) اى في ما نحن فيه (قوله والمعقول الى آخر القول) اقول
ما ذكره من الدليل المعقول يتمثل الولي والمبطلين بمعقول بل الدليل المعقول
ان تصاريف الافعال وضعت اما على الخصوص كسائر العبارات فصار
معنى المضي للماضي حقا لازما لا يبطل كالحروف حروف الشرط وكذا الحال واحتمال
ان يكون للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به
فيكون حقا لازما به على اصل الوضع فحكم الامر لغة ان لا يثبت الا بالامتثال
الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المأمور اصلا وللمأمور عندنا
ضرب من الاختيار وان كان ضروريا فنقل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما
بالامر وفي البزدوي تفصيل فليراجع ثمه قلت توضيح المص اختصاص الثاني
بصيغ الماضي والحال والاستقبال يقتضي ما قاله فتأمل (قوله واستدل على
الاختصاص الثاني) اى قصر المعنى المراد على الصيغة اللازمة له (قوله
ولان الاصل) عطف على قوله للنص وفي اعادة الجار اشارة الى استقلال العلة
كما في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة
الآية فيكون الكل دليلا واحدا لا لاختصاص الصيغة فهذا الدليل يقتضي
اختصاص المعنى الوجوبي بها وتقديره ان العبارات وضعت دلالات على المعاني
المقصودة والعبارة غير قاصرة عنها لان الدلالات اكثر من المستعملات فيكون
للمعنى الثابت بالامر صيغة موضوعة لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم
المقاصد وانما قدم ذكره لانه هو المقصود والمقدم في هذا الباب لا بيان
كونه من الكلام وهذا هو الغرض من العدول عن لفظ المخصوص به الى لفظة
اللازمة ايضا واذا كان له صيغة موضوعة كان هو مختصا بها فيكون وضع العبارة
بالمقصود قصر الوجوب المقصود عليها لا يثبت بالفعل فيلزم من هذا
الدليل الاختصاص المعنى بها وهو المقصود (قوله يعني الخ) تفسير للاصل
كانه سؤال بجواب مقدر وهو ان يقال سلمنا ان العبارات هي الموضوعة للدلالة

على المعانى الا ان العبارات قاصرة عنها كالالفاظ المشتركة لانها متناهية لتركبها
من حروف متناهية والمعانى غير متناهية فلابد ان يكون غير العبارات دالا عليه
ايضا ضرورة فاجاب بقوله ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد وفاءه وعدم قصوره
عنه قال فخر الاسلام ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعانى انتهى اى
لا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا لفظ حتى يحتاج فى الدلالة عليه الى شئ آخر
لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا المرادفات كثيرة واما وقوع المشترك
فليس من قصور العبارات الا ترى ان لكل معنى المشترك اسما على حدة كعين ذهب
وشمس وغيرهما اذا ضم الى المشترك صارا مترادفين ولا نجد معنى لا يمكن التعبير
عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعانى التى تعلقها الذهن واحتيج
الى التعبير عنها ما لا يتناهى واليه اشار فخر الاسلام بقوله ان العبارات انما وضعت
دلالات على المعانى المقصودة انتهى واذا ثبت ان اللفظ الموضوع للدلالة
على المعانى المقصودة محصور على العبارات ثبت اختصاص الوجوب وهو الكمال
بالعبارات اذ لا قصور فى دلالة الصيغة على الكمال بوجوب ولا فى ولاية المتكلم
الشارع فثبت مطلوب المص (قوله كصيغ الماضى والحال والاستقبال الخ) تمثيل
للتوضيح لكن فخر الاسلام جعلها دليلا آخر وادرج للتوضيح فقال وقد وجدنا
كل مقاصد الفعل مثل الماضى والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها
فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود من
اعظم المقاصد فهو بذلك اولى انتهى (قوله وهو) اى الاصل (قوله باقتصاره)
اى المعنى (قوله فيه) اى فى اللفظ (قوله لو فهم) اى المعنى (قوله من غيره) اى
من غير اللفظ الموضوع (قوله لم يكن) اى اللفظ (قوله هو كانه) اورد للحصر
ولا حاجة اليه بعد قوله بل قاصرا عنه (قوله ولا يعدل) الظاهر ان يقول بالفاء
جوابا الشرط مقدر تقديره اذا ثبت ان هذا المعنى الوجوبى عبارة موضوعة فى اصل
اللغة وهى صيغة افعل مثلا فلا يعدل عن ذلك الاصل وهو حقيقة لازمة فى
هذا المعنى (قوله الا لضرورة) يعنى الا ان يقوم دليل على انه قد يستفاد بغير الصيغة
كما يستفاد بها فحينئذ ينتفى اللزوم ويثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل اذا
فى سائر المجاز (قوله ولا ضرورة ههنا) اى لا قرينة فى الاوامر التى ثبت بها
حكم الوجوب تمنع الحقيقة (قوله فلا عدول) اى اذا لم تكن القرينة المانعة
عن ارادة الحقيقة وهى الوجوب فلا عدول عنه (قوله ثم فرع) عطف على مقدر
تقديره اثبت المص اذ لا خصوص الصيغة اللازمة للمعنى واختصاصها به واثبت

خصوص المراد فى اصل الوضع وهو قول عامة العلماء ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب (قوله و على كل من الاختصاصين) عطف على كون المراد (قوله فرعا) اى فرع على كل واحد من الاختصاصين فرعا فيكون فروعا (قوله اشار الى فرع الاول الخ) وهو المراد بالامر هو الوجوب ولاجل هذه الاشارة لم يتعرض قيل لنفى الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفى الايجاب كما تعرض فخر الاسلام بقوله الاترى ان اسماء الحقايق لايسقط عن مسمياتها ابدا واما الجز فيصح نفيه كما سبق (قوله اعلم انهم اختلفوا الخ) يعنى قيل الامر مشترك فى الايجاب والندب (قوله لفظا) وهو منقول عن الشافعى (قوله اومعنى) بان يجعل حقيقة فى معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك (قوله وان كانت) وصلية مصروفة الى المعنى (قوله اولا) اى لايكون مشتركا فى اللفظ والمعنى (قوله فذهب القاضى ابو بكر الباقلانى) بالتشديد والتخفيف كذا فى شرح المواقف (قوله وجماعة) المراد منها ابو الحسن الاشعرى فى رواية والغزالى ومن تابعهم فى رواية اخرى (قوله الى الاول) اى اشتراك اللفظى فيه بحث لان ماذكر فى الكشف لاجزم الى الاشتراك اللفظى والمعنى لانه قال وقال ابو الحسن الاشعرى فى رواية والقاضى الباقلانى والغزالى ومن تابعهم لايدرى انه حقيقة فى الوجوب فقط اوفى الندب فقط اوفيهما معا بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا لاحكم له اصلا بدون القرينة الاالتوقف انتهى فعلى هذا لايلزم الاشتراك حقيقة كالعين والقرأ (قوله الاول) اى الوجه الاول (قوله ان المندوب الخ) لان الندب لثواب الاخرة ولهذا فرق الندب والارشاد ان الارشاد لمصلحة الدنيا (قوله والطاعة فعل المأمور به) وكذا فى الامر للوجوب طلب الفعل المأمور به لكن الفرق ظاهر لان طلب الفعل المأمور به فى الواجبات ليس لكونه طاعة فقط بل بتركه يأثم ويستحق بالنار (قوله انمايتم) على رأى من يجعل امر للطلب الجازم اوالراجح فيكون مشتركا (قوله واما من يخصه) اى امر بالجازم والوجوب كعامة العلماء (قوله فكيف يسلم الخ) بل بعض الطاعة عنده فعل المأمور به وهو الوجوب وبعضها المندوب اليه فالتعريف بالجازم مقصور عليه ومن اراد التعميم فلابد تغيير تعريفه وتقسيم محدوده اقول هذا ليس بجواب على شئ تمسهم لان اصحاب الشافعى وجمهور اصحاب الحديث ذهبوا الى انه حقيقة فى الندب ايضا واليه مال فخر الاسلام ودليلهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو مايثاب على فعله ويعاقب على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه

فاذا اريدبه الندب فقداريد ببعض مايشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه
كما اواريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما اواطلق لفظ الانسان على الاعمى
والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان كان بعضه ناقصا وكيف لاومن
شرط المجاز ان يكون المعنى المجازى مغايرا للمعنى الحقيقى وهذا هو عين المعنى
الحقيقى لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان من ثبوت
المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فابقى شئ من الحقيقة لايتحقق الشرط فلا يتحقق
شرط المجاز وحجة الجمهور على الخصم بنقض دليلهم ان من لوازم الايجاب
استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك
وباشتراكهما فى استحقاق الثواب لاينتفى هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الاترى
انه يصح نفيه فانه لوقال ماامرت بصلوة الضحى ولابصوم ايام البيض يصح
ولايكذب بخلاف مالوقال ماامرت بصلوة الخمس ولابصيام رمضان فانه يكذب
بل يكفر وصحة التكذيب والنفى من خواص المجاز وليس هذا كالعام اذااريدبه
بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جميع من المسميات لالاستغراقها عندنا
والشمول موجود فى البعض والكل حتى من اشترط الاستغراق فيه يقول انه
مجاز فى البعض ايضا وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالاعمى
والشلل لاينتقص ذلك المعنى بخلاف الامر لانه موضوع للطلب المانع من
النقيض والندب مغايرله لامحالة ولانسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية
بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها
يوضحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات
المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم فاذا كان مدعى
الاشتراك بهذه الادلة فالمناسب ان يجيب بجواب القوم هكذا (قوله وغيرها) اى
غير هذه الثلث اقول المشهور ان صيغة الامر استعملت ثمانية عشر وجها
١ الوجوب نحو اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ٢ والندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان
علمتم فيهم خيرا وكقوله تعالى وابتغوا من فضله ٣ والارشاد الى الاوثق كقوله تعالى
واشهدوا اذا تبايعتم ٤ والاباحة كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وكقوله
تعالى فاصطادوا ٥ والاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين ٦ والامتنان كقوله
تعالى كلوا مما رزقكم ٧ والاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ٨ والتسوية
كقوله تعالى اصبروا اولا تصبروا ٩ والتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اى
ما اسمعهم وما ابصرهم ١٠ والتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون

١١ والاحتقار كقوله تعالى اخبارا القوا ما انتم ملقون ١٢ وللاخبار كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا ١٣ وللتهديد والتوبيخ كقوله تعالى اعملوا ما شئتم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وجعل البعض قسما آخر ١٤ وللتعجيز والتقريع نحو قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ١٥ وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين ١٦ وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي ١٧ وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنهما كل مما يليك وهو قريب من الندب اذ للادب مندوب اليه ١٧ وللدعاء اللهم اغفرلي (قوله مما لا نزاع في انه) اي الامر الذي يسمى صيغة (قوله ليس بمأمور به الخ) اي ليس بطلب المأمور به كما في التعجيز والتهديد فان المراد بقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فأت بهسا من المغرب النفي لان الاتيان بالسورة او الشمس من المغرب ليس بموجود ومقدورا اصلا لكن ومن الناس من قال ان لفظ الامر مجمل في حق الحكم لا يجب العمل به الا بدليل زائد واحتجوا بان صيغة الامر استعملت في معان مختلفة مثل الايجاب والندب والاباحة وغيرها فاذا اختلفت وجوهها لم يجب العمل به الا بدليل زائد ولاجل هذا قال عامة العلماء وان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل فكما ان العبارات لا تقصر عن المعاني فكذلك العبارات في اصل الوضع مختصة بالمراد فكذلك صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغيير فيها عن وضع الاصلي الا بعارض لجميع الالفاظ الخاصة (قوله الى الثاني) اي الى ان لا يكون المراد بالامر مشتركا في اللفظ بين الندب والايجاب بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك كن قال بالاشتراك اللفظي ولا في المعنى كن قال بالاشتراك المعنوي دليل من قال انه مشترك بالاشتراك المعنوي قال جعل الامر حقيقة في الادنى المشترك وهو الوجود والاذن بين الثلثة او في الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز ومعنى قصر طلب المشترك عليهما ان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك ولا رجحان في الاباحة لان كليهما فيها سواء فيعتبر معنى طلب ايجاد الفعل في الوجوب والندب لانه لا يحصل الا بهما فيكون الطلب وهو معنى الامر مشتركا بينهما لان طلب الفعل في المندوب مأمور به حقيقة (قوله لانه لو كان المندوب مأموربه) اي بلفظ الامر المشترك لكان تركه معصية لان تعلق المعصية بالامر في قوله تعالى يقتضي عصيان من لم يأت بالمأمور فيكون المندوب واجبا (قوله ولان السهو والمندوب الان)

ولوكان المندوب مأمورا به لما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لامرتهم
بالسواك (قوله وايضا المندوب لامشقة فيه) لانه ليس بملتزم (قوله وفى المأموربه
مشقة) لانه ماالتزم بالامر الوجوبى لايمكن تركه على المسلم فلا يكون الامر
مشتركا بالاشتراك اللفظى والمعنوى (قوله لكنه فهم من كلامه فى مواضع) اى
فى مواضع فى الباب الامر وقال قالوا بالندب لابد مماوجب ترجيح جانب الوجود
وادنى ذلك معنى الندب الاان هذا اى القول بالندب مع دليله فاسد لانه اذا ثبت
انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه فيثبت اعلاه على احتمال
الادنى انتهى ثم قال فى موضع آخر فلذلك العبارة فى اصل الوضع مختصة بالمراد
لايثبت الاشتراك ثم قال فى موضع آخر المراد بالامر وهو الوجوب يختص بصيغة لازمة
انتهى اقول لوكان المندوب مأمورا به لما كان الصيغة مختصة بالوجوب والوجوب
مختصا بها (قوله الثابت) صفة الاثر (قوله بها) اى بالصيغة المطلقة عن القرائن
(قوله ندبا) بل وجوبا لاغير كما سبق (قوله كما ذهب اليه عامة المعتزلة) الظاهر
ان يقول كما ذهب جماعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعى وعامة المعتزلة
الاانه نظر الى جانب العموم (قوله وهو) اى كون اثر الصيغة الثابت بها ندبا (قوله
استدلالا بانها) اى صيغة الامر (قوله فلابد من رجحان جانبه) اى جانب الفعل
على جانب الترك (قوله وادناه) اى ادنى ترجيح جانب الفعل (قوله الندب) اى
معنى الندب فيكون الصيغة المطلقة حقيقة فى الندب مجازا فيما سواه لان الصيغة
وضعت لطلب الفعل وفيه لابد من الترجيح ولايحصل ذلك الابالوجوب اوالندب
فثبت ادناهما للتيقن به وهو الندب ولايثبت الزيادة لان معنى الطلب قد يتحقق
فلامعنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب
لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به (قوله استدلالا بانها
لطلب وجود الفعل) وانت عرفت ان طلب الوجود مشترك بين الثلثة (قوله وادناه)
اى ادنى طلب وجود الفعل الاباحة كما اذا وكل رجلا فى ماله يثبت به الحفظ لانه
ادنى مايراد بهذا اللفظ وهو متيقن وفى التقويم قالوا الامر لطلب وجود المأموربه
ولا وجود له الا بالائتمار فدل ضرورة على ايضاح طريق الائتمار عليه وادناه
الاباحة (قوله ابن سريج) من الشافعية وفى الكشف قال بعض الواقفية الامر
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظى كلفظ العين
ونقل ذلك عن الاشعرى فى بعض الروايات وابن سريج من اصحاب الشافعى
وبعض الشيعة (قوله بعضها حقيقة وبعضها مجاز الخ) اقول احتجاج الواقفية

على ما ذكر فى الكشف وغيره غير المجاز لانهم قالوا ان لفظ الامر مجمل فى حق الحكم لايجب به العمل الا بدليل زائد لان صيغة الامر استعملت فى معان مختلفة وهى ما ذكر فخر الاسلام معنى الامر للايجاب والندب والاباحة والتقريع والتوبيخ من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الاخر والاصل فى الاستعمال الحقيقة فثبت الاشتراك الذى هو من اقسام الاجمال عندهم فلا يجب العمل بها لازدحام المعانى فيها الا بدليل زائد ترجح احد المعانى على سائرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح (قوله فالتوقف عنده) اى عند ابن سريج وغيره كما ذكرنا اقول حاصل بيان الاقوال ان عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين قالوا حقيقة فى احد هذه المعانى عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا فى تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه حقيقة فى الوجوب مجاز فيما عداه وهو مذهب عامة الاصوليين منا وذهب جماعة الى انه حقيقة فى الندب مجاز فيما سواه وطائفة الى انه حقيقة فى الاباحة وطائفة الى التوقف لازدحام المعانى فيها (قوله فى تعيين المراد لا الموضوع له الخ) اى عند ابن سريج وبعض الشيعة التوقف فى تعيين المراد لا ان تعيين الموضوع له لانهم ذهبوا الى اشتراك اللفظى كالعين (قوله وذهب الغزالى وجماعة الخ) الفرق بين هذين التوقفين ان الاول ذهبوا جزما ان الامر مشترك وضعا بين هذه الاربعة فيكون التوقف فى تعيين المراد عند الاستعمال كما فى سائر المشترك والثانى ذهبوا الى التوقف فى تعيين الموضوع له بين الوجوب والندب فقط فتوقفوا عند الاستعمال ولم يحكموا بالاختصاص على احدهما او الاشتراك بينهما لفظا كما حكم الواقفية بالاشتراك اللفظى فى الاربعة وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقايق كلها وذلك محال الا ترى انا ندعى انه محكم كذا فى البزدوى (قوله ونحن نقول الى قوله) وردت كلام البزدوى (قوله اذا ثبت انه) اى لفظ الامر (قوله كان الكمال) اى الوجوب (قوله اصلا فيه) اى فى ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وتركماله بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العباد لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دل على ان الفعل مطلوب الامر من كل وجه فثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو الفعل يحصل به من جانب المأمور غالبا فاما الندب ففيه نقصان لعدم ترتب العقاب على تركه ولذا لا يؤدى الى وجود المطلوب غالبا (قوله فيثبت اعلاه) اى اعلى الطلب وهو الوجوب (قوله على احتمال الادنى وهو الندب) اقول فى قول فخر الاسلام على احتمال الادنى ميل

الى الاشتراك كما قال الشراح (قوله اذلاقصور فى الصيغة) اى فى دلالة الصيغة على الطلب (قوله ولا فى ولاية المتكلم) اى الامر والشارع فكان قوله لاقصور فى الصيغة احترازا عن صيغة اقترن بها ما تمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية المتكلم كقوله اعملوا ماشئتم انه بما تعملون بصير فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها على موضوعها وهو الايجاب وكان قوله ولا فى ولاية المتكلم احترازا عما اذا اقترن بالمتكلم مايمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كما فى الدعاء والالتماس (قوله اى التحريم) تفسير باللازم لان الحظر فى اللغة الحجر والمنع وهو خلاف الاباحة فيكون تحريما (قوله متعلق بقوله ولا اباحة وتوقفا الخ) اى كلاما فقط لانه با اراد رد البزدوى آخذا من الكشف لانه قال ان الامر بعد الحظر لايتعلق بالندب والاباحة لامحالة بل هو للايجاب عندنا الابدليل استدلالا باصله وصيغته ومنهم من قال بالندب و الاباحة انتهى و قال صاحب الكشف انما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب فى عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لان من قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر كعامة الاصوليين فيقول ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا انتهى كلامه ملخصا اقول ماقاله البزدوى اكثر فائدة لانه استدل باصله وصيغته للايجاب سواء كان الامر واردا بعد الحظر او قبله وسواء من ادعى الاباحة والندب والتوقف قبل الحظر و بعد الحظر اوادعى الاباحة والتوقف بعد الحظر فقط كامام الحرمين واصحاب الشافعى ذهبا الى الايجاب قبل الحظر و بعده الاباحة والتوقف فيكون كلام الشيخ تأكيدا فى الاستدلال واما تخصيص المص بمن ذهب الى الوجوب اولا و بعد الحظر الى التوقف والاباحة لان الجواب على من ادعى الندب او الاباحة او التوقف سبق فاحتيج الى جواب من اقر الوجوب اولا ثم توقف او ادعى الاباحة بعد الحظر ولهذا قصر الجواب اليهما ولم يذكر الندب لان اصحاب الشافعى والشيخ ابو منصور ذهبوا الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب و بعده الاباحة و عليه دل ظاهر قول الشافعى فى احكام القرآن كذا ذكره صاحب القواطع هذا هو المشهور فى عامة الكتب لكن فى الكشف قد قيل فى قوله تعالى اذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله انه امر ندب حتى قيل تستحب القعود فى هذه الساعة لندب الله تعالى الى ذلك و قال سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره

وعن ابن سيرين قال انه ليعجبنى ان يكون لى حاجة يوم الجمعة فاقضيها بعد الانصراف كما فى التيسير انتهى فظهر من هذا صرف الشيخ الى الندب وغيره اولى من صرف المص اليهما (قوله اجماعا) فيه بحث لانه ذكر شمس الائمة فى شرح كتاب الكسب انه امر ايجاب فقال اصل الكسب فريضة بعد الانصراف كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله يعنى الكسب والامر حقيقة فى الوجوب قال وماذكرنا من التفسير مروى عن رسول الله فانه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة (قوله فى غيرها) اى فى غير الاباحة (قوله لانتفاء الاشتراك) يعنى ان موجب الامر الوجوب فقط عندهم قبل الحظر وبعد الحظر يكون الاباحة فقط لان الاشتراك عندهم ليس بجائز ودليل الاباحة عندهم مانقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ان شئت فاخرج وان شئت فصل الى العصر وان شئت فاقعد يدل على انه امر اباحة (قوله لانسلم اباحتهما) اى الاصطياد والتجارة (قوله بالامر) اى بالصيغة (قوله بل بقوله) اى بل اباحتهما بقوله تعالى (قوله ولو سلم ان اباحتهما من الصيغة فليس من محل النزاع لانه الخ) حاصله ان نزاعنا فى صيغة الامر الحقيقى ولم ننكر ان يكون صيغة الامر للاباحة مجازا اذا قامت القرينة (قوله وهى) اى القرينة على عدم الوجوب (قوله يعود الى العباد) فى الدنيا (قوله فلو ثبت به) اى بعود المنفعة الى العباد فى الدنيا (قوله لعاد على موضوعه) اى موضوع الوجوب (قوله بالنقض) متعلق بقوله لعاد وعود النقض الى موضوع الوجوب بان يقال كل واجب اجماعا نفعه يعود الى العباد فى الآخرة وهذا واجب نفعه يعود الى العباد فى الدنيا فيكون منقوضا (قوله والمختار عندنا الوجوب) حاصله ماذكره صاحب الكشف بقوله احتج العامة بان المقتضى الوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها فالعارض الموجود لايصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضرورى كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله تعالى اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس (قوله واشار الى فرع الاختصاص الثانى) اى قصر المراد وهو الوجوب (قوله سوى فعل الطبع) كالاكل والشرب (قوله والزلة) كفعل النبى صلى الله عليه وسلم بسهو كالزلات (قوله والمخصوص) اى سوى المخصوص

بالنبي عليه السلام مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع في الازواج وفي هذه الاقسام الثلثة لايصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولايجب الاتباع اجماعا عند عامة العلماء (قوله وبيان المجمل) اى سوى بيان المجمل قال في حاشيته ان الفعل المبين للمجمل يكون على حسب مايفيده المجمل من الوجوب والندب والاباحة ولايتعين الوجوب انتهى اقول الاولى ان يقول بعد قوله موجبا كبيان المجمل اجماعا مثل قطع يدالسارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وبتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم فيصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة فيجب الاتباع بالاجماع قال صاحب الكشف اما اذا كان بيانالمجمل فيجب الاتباع بالاجماع ولايجب في الاقسام الاخربالاجماع انتهى فظهر من هذافساد عطف قوله وبيان المجمل على الاقسام الثلثة ولان قطع يدالسارق واجب اتفاقا فيجب مايلحق به البيان وهو القطع من الكوع ايضا لكن المص اختار هذا التكلف لدفع النقض لانه اذاثبت هذايكفي للنقض اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض بان يقال اذاثبت الحكم ببيان المجمل ثبت بالنص لابالبيان وهوالفعل لان النص ساكت عن المجمل (قوله ابن سريج) وهوابو العباس ابن سريج (قوله والاصطخرى) وهوابوسعيد الاصطخرى (قوله وابن ابي بريده) وهو ابوعلى بن ابي بريده وابوعلى بن خيران كلهم من اصحاب الشافعي كذافي الكشف (قوله والحنابلة) وفي الكشف وعندمالك في احدى الروايتين (قوله وجماعة من المعتزلة الخ) والمعتزلة والحنابلة ليسا بمذكورين في الكشف وغيره بل مقصور على اصحاب الشافعي في مواضع (قوله اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم الخ) اى بعد اتفاقهم على ان الصيغة المخصوصة يسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب فيكون كلهم متفقين في قصر الصيغة المخصوصة على الامر الوجوبي (قوله اختلفوا في الفعل الخ) يعني اختلفوا في الفعل الخ يعني اختلفوا مع اتفاقهم في ان المراد بالامر وهوالوجوب عندنا وعندهؤلاء المخالفين وان الصيغة مختصة بالوجوب وقالوا ليس المراد بالامر صيغة لازمة بل افعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالامر (قوله كونه مشتركا بينهما) اى كون لفظ الامر مشتركا بين الصيغة اللازمة والفعل (قوله لفظا) تمييز من قوله مشتركا واحتراز عن قول من احتج بالاشتراك المعنوي وهو ان اللفظ المخصوص والفعل مشتركان في عام كالانسان فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما وهوالامر المشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز لان كل واحد منهما الاصل

(قوله حتى فرعوا الخ) اى جعلوا فرعا قولهم فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو على اعواد وقد يجمع الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما لان اختلاف الجمع فى لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين به يدل على انه حقيقة فى كل واحد منهما (قوله وان ذكروا وصل) متعلق بقوله فرعوا (قوله لاثبات ايجابه) اى ايجاب لفظ الامر بمعنى الفعل (قوله ادلة اخرى بالكتاب) مثل قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله وطريقته لانه وصف بالرشد والفعل انما يوصف به لا القول وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم اى فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم فى الامر اى فيما يقدمون عليه من الفعل وقوله تعالى اخبارا تعجبين من امر الله اى صنعه فاطلق لفظ الامر فى هذه الايات على الفعل والاصل فى اطلاق الحقيقة وبالسنة وهى ماروى عن النبى شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضى مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى اصلى وماروى قال فى حجة الوداع خذوا منى مناسككم فانى آمر مقبوض بحمل المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت فى التنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب (قوله تنبيها) مفعول له لفرعوا (قوله على انه) اى الفرع فى ضمن فرعوا (قوله مع ابتنائه) اى الفرع عليه اى على الامر بمعنى الفعل (قوله وثبوته عطف على ابتنائه) اى ومع ثبوت الفرع (قوله بادلته) اى الامر بمعنى الامر (قوله ثابت) خبران (قوله بدليل مستقل) متعلق بثابت (قوله ودفعا) عطف على تنبيها (قوله ايضا) كالصيغة المخصوصة (قوله لا يدل على الايجاب الا القول) وهو صلوا فى الحديث ولدفع هذا جعلوا المتابعة لازمة للفعل لا للقول (قوله وامثال ذلك) وفى شروح البزدوى الامثال الاحاديث المذكورة (قوله والجواب بعد تسليم الخ) لاجمال بعد التسليم لان جميع المفسرين اتفقوا فى تفسير هذه الاية على ان الامر بمعنى الفعل (قوله امرا مجازا باعتبار الخ) اقول هذا الجواب لايقنع الخصم لانهم قالوا بعد اثبات مدعاهم واذا سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز فالحمل الى الحقيقة اولى لانهما هى الاصل والجواب الصواب ماذكره الجمهور فى نفى الاشتراك اللفظى بان الامر لوكان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لماسبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك للمعانى على السواء والامر بالعكس وبانه حقيقة فى القول المخصوص فوجب ان لايكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك اللفظى والمجاز (قوله وعلى الفرع بقوله الخ) هذا

الحديث في البزدوى وشروحه لاثبات الاصل وفي البزدوى واحتجوا بقوله وما امر فرعون برشيد وقال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا الحديث وقال الشراح واحتج من قال بالاشتراك اللفظي بالكتاب وبالسنة كالحديثين المذكورين (قوله والجواب ان وجوب المتابعة الخ) هذا الجواب لايقنع الخصم لانهم جعلوا استفادة المتابعة لازمة للفعل وقالوا اذا ثبت ان معنى الامر مستفاد من الفعل فلا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقق الشيء ولا اتصال بينهما بوجه فثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في الفعل ثبت كون الفعل موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر والجواب ماذكره الجمهور كما سبق لان هذا الحديث من الاصل لامن الفرع كما ذكره البزدوى وشروحه (قوله متواطئا في القول المخصوص والفعل الخ) يعني احتج الآمدي وقال بالاشتراك المعنوى بان القول المخصوص والفعل مشتركان في عام كالحيوان بين الانسان والفرس فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر المشترك بينهما (قوله لا انه مشترك) اى في اللفظ دفعا للاشتراك اللفظي (قوله ولامجاز) عطف على مشترك لان كل واحد منهما الاصل ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز فالحمل على الحقيقة اولى من المجاز لانها هى الاصل (قوله قول حادث الخ) هذا ليس بمسلم لان العلماء اختلفوا فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة والفعل بالاشتراك اللفظي كالعين وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوى كاشتراك الحيوان بين الانسان والفرس دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز فقال الجمهور الامر مختص بالصيغة والصيغة به ولهذا يتعرض الشيخ في الدلائل تارة لنفي الاشتراك اى سواء كان لفظيا اومعنويا وتارة لنفي الوجوب من غير الصيغة (قوله خارق للاجماع السابق الخ) اى اجماع الجمهور على اختصاص الامر بالصيغة و[illegible] خبير ان ادلة الجمهور لا يقتضي السبق ولهذا لم يتعرض شراح البزدوى الى هذا الرد بل اكتفوا بالثاني فقط (قوله لما تبادر منه) اى المفهوم من الامر الصيغة فان الاشتراك بالمعنى يخل بالفهم فانه لايثبت معه المخصوص (قوله اذلا دلالة للعام على الخاص الخ) لان مسماه حينئذ يكون اعم من كل واحد منهما ولادلالة للاعم على الاخص كالادلالة للحيوان على الانسان هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب (قوله اى الصيغة) يعني اختلفوا بعد اتفاقهم على ان الصيغة حقيقة في الوجوب يكون فيها حقيقة في الندب ايضا لان الطلب بالامر مشترك بين

الوجوب والنـدب اوالاباحة ايضا اومشتركة بين الثلثـة لان الامر حقيقة
فى الاذن الشـامل للثلثة وهو طلب الوجود كما سبق (قوله لا الامر) فيـه بحث
لان من قال بالاباحة اوالندب قال ان لفظ الامر مجمل فى حق الحكم لايجب به
الابدليل زائد وصيغة الامر استعملت فى الايجاب والندب والاباحة فاذا اختلفت
وجوهه لم يجب العمل بلفظ الامر الابدليـل زائد فيكون الاختلاف الاصلى
فى الامر (قوله قيل الخ) القائل صاحب الكشف وصاحب التلويح والقول نقض
دليل الشارح (قوله فى الوجوب خاصة) ونفى الاشتراك بين الندب والاباحـة
فى مواضع كثيرة بالادلة (قوله اختار كون الامر) اى اختار فخر الاسلام كون الامر
لا الصيغة حقيقة فى الندب وصرح بقوله وزعم بعضهم وبقوله ان معنى الاباحة
والندب بعض من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لامغاير لان الوجوب ينتظمه
وهذا اصح واشار بقوله على احتمال الادنى فقال فثبت ادناه وهوالاباحة وادنى
جانب الوجود الندب لانه لابد فى الطلب ترجيح جانب الوجود ثم رد بقوله الا ان هذا
اى القول بالندب مع دليله فاسد ولم يتعرض الى القول الاول لان دليل الندب
يضمن افساد القول الاول لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال
اصلا فيه فيثبت اعلاه مع احتمال الادنى وقد سبق تصريح الشيخ ان المراد بالامر
يختص بصيغة انما وضعت دلالة على المعنى المقصود ولايجوز تصور العبارة عن
المقصود والمعنى انتهى وفى الكشف كلمة انما لحصر الدلالة على العبارة انتهى
حاصل كلام القائل لانسلم اختلاف الطرفين فى الصيغـة بل فى الامر لان
فخر الاسلام بعد قصرها على الوجوب خاصة ونفى الاشتراك فيها اختار الامر
حقيقـة فى الندب والاباحة فيكون الاختلاف فى الامر لافى الصيغة اقول
فى اختيار الشيخ حقيقة فى الندب اشـارة من الشروح بقولهم وذهب بعض
اصحاب الشافعى وجمهور اصحـاب الحديث الى انه حقيقة فى الندب واليه مال
الشيخ انتهى واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادى فى اصوله
ان المباح غير المأمور به عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا
قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابواليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة
فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المأمور به وليس فى الاباحة طلب
بل معناه التخيير بين الشيئين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل ارشادا
فكان مجازا بالاجماع بخلاف ما اريد به الندب فانه فيه يحصل المندوب اليه
واما القول بانه حقيقة فى الندب مع كونه حقيقة فى الوجوب لايصح الا بان يجعل
مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظى او بالمعنوى بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب

كما هو مذهب اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعي واما من جعله خاصا بالوجوب فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره واليه اشير في الميزان واذا عرفت ماذكرنا عرفت ان الخلاف فيهما على نمط واحد كما اشار اليه الشيخ في قوله وزعم بعضهم وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح يخالف لقول العامة بل للاجماع على ماذكره ابو اليسر (قوله وايضا مقول القائل) المذكور ونقض الدليل ايضا بان يقول لانسلم عدم مساعدة الادلة من الطرفين في كون الاختلاف في الامر (قوله قد استدل) اى استدل الجمهور (قوله على كونه) اى الامر (قوله مجازا بصحة النفي مثل امرت بصلوة الضحى الخ) حاصله ان حجة الجمهور ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعملت في غيره يكون مجازا كما لو استعمل في الندب والدليل على ان الندب غير الايجاب الامن لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما في استحقاق الثواب لاينتفي هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الاترى انه يصح نفيه فانه لوقال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصيام ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف مالوقال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة عدم التكذيب وصحة النفي من خواص المجاز فيقتضي نفي الامر في الندب يعني في صلوة الضحى وصوم ايام البيض لافي صلوات الخمس ولافي صوم رمضان ان يكون الامر مجازا في الندب وحقيقة في الايجاب (قوله ولادلالة فيه) اى في النفي (قوله على كون صلوا وصوموا مجازا) حاصله لادلالة في هذا الاستدلال على كون اختلافهم في صيغة الامر فكيف يقول المص اختلفوا في كون الصيغة لاالامر (قوله فدل كلامه) اى كلام فخر الاسلام اقول الظاهر ان يقول فدل الكلام اى كلام فخر الاسلام وكلام الجمهور والا يلزم التناقض بين الكلامين اوالسكوت عن استدلال الجمهور (قوله لاينافي اختيار كونها الخ) اى الصيغة حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة بان يجعل موضوعا للاذن الشامل الى وجود الفعل في الثلثة كما هو مذهب بعض الشيعة واليه مال الشيخ كما ذكر بقوله ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير انتهى فاذا اريد به الندب او الاباحة فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان كان بعضه وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا عين المعنى الحقيقي لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فباقي شيء من الحقيقة لايتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز

كما سبق لكن هذا كله مذكور في اشتراك لفظ الامر لا الصيغة بل الصيغة مقصور على
الوجوب عنده لانه قال العبارات في اصل الوضع مختصة بالمراد ولا يثبت الاشتراك
في العبارة الا بعارض فكذلك صيغة الامر لابد ان يكون مختصة لمعنى خاص
ثم الاشتراك انما يثبت بضرب من الدليل المغير انتهى ملخصا وفي الكشف
اللام في لمعنى اشارة الى اختصاص الصيغة لمعنى الخاص والاشتراك الحقيقي
لا يثبت مع الخصوص قلت ولئن سلم كونها حقيقة قاصرة وعدم تنافي
اختيارها لكن لا يلزم من هذا كون الاختلاف في الندب والاباحة مقصورا عليها
الا ان يقال ان الاختلاف في الامر بين الفعل والصيغة سبق واذا كان الاختلاف
في الامر بين الاباحة والوجوب والندب انما يكون في الصيغة سواء ذكر الامر
بالصيغة او بلفظ الامر فان المقصود هو الصيغة لان النزاع في الامر بين الثلثة
الامر الوجوبي او الندبي او الاباحي لا الفعل فيكون صيغة فلاجل هذا قصر
عليها (قوله كما لا يخفى) على ما نقل عنه متصلا (قوله ان يكون الامر مجازا في
معنى) اى في الندب مثلا كما في ما امرت بصلوة الضحى (قوله يستلزم كون الصيغة
ايضا مجازا فيه) اى في معنى الندب مثلا اذا قيل صوموا (قوله وان قيل بعكسه الخ)
وصلية متعلقة بلا قائل اشار به الى قوله الامر مشترك بين الندب والايجاب
معنى وان كانت الصيغة مجازا (قوله ثبوت الملزوم) اى بكون الامر الملزوم مجازا
(قوله على ثبوت اللازم) اى على كون الصيغة مجازا (قوله على انه انما اختار الخ)
هذا جواب ثان عن الاول على طريق الرد والجواب الاول على طريق التسليم
(قوله واحدا هو الوجوب الخ) حاصله انما اختار فخر الاسلام كون الامر حقيقة
في الثلثة بعد اختياره الامر هو الوجوب فقط (قوله فكيف يصح حمل كلامه
على ما ذكر الخ) اى على الاشتراك الحقيقي بعد اختيار الاول فالعبرة الى الاول
لا الثاني اقول العبرة الى الثاني لا الاول في الناسخ والمنسوخ وكذلك في قول الائمة
لان الثاني يدل على الرجوع عن الاول والجواب الصواب اختيار الاول لانه مذهب
عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر
الجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابي اليسر والمحققين من
اصحاب الشافعي قال ابو اليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا
اريد به الندب فهو مجاز فيه فيكون حقا وذكر الثاني لجواب الواقفية لانهم
قالوا الاحتمال يبطل الحقايق كلها وقال في جوابهم انا لم ندع الامر محكم ووجه
القول الآخر ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير

لان الوجوب ينتظمه وهذا اصح انتهى ملخصا اقول في عبارته دلالة على عدم اختياره لانه قال كانه قاصر ولايمنع قوله وهذا اصح الخ لانه اراد بقوله اصح اى القول الآخر جوابا لامن جهة ان يكون الامر مشتركا بين الثلثة فتأمل (قوله فظهر) اى من تقريرنا (قوله فقيل مجاز) وهومذهب الجمهور (قوله لانهما) اى الندب والاباحة (قوله غير الوجوب الخ) لان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما في استحقاق الثواب لاينتفى هذه الغيرية (قوله واجيب) اى اجيب من جانب اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث بنقض الدليل (قوله والغيران) اى في الحقيقة (قوله موجود ان الخ) وليس الامر في الندب والاباحة كذلك ووجهه ماذكر في بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا بمغايرين للوجوب لان الغيران موجودان جاز وجود احدهما بدون الآخر على ماعرف في مسئلة الصفات حاصله ان اللفظ المستعمل في جزء ماوضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ماوضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه والوجوب لايتغير بدون الاباحة والندب فيحتاج الى تصورهما فلم يكونا مغايرين للوجوب ولهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر بماذكرنا انه لم يجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازا ولكن لقائل ان يقول قدبينا ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لايثبت معهما كما يتصور الندب والاباحة بدون الوجوب فكان مغايرا لهما البتة فيكون مجازا فيهما (قوله بان الجزء ليس غير الكل الخ) يعنى ان المندوب بعض الواجب لان الواجب ماهو يثاب على فعله ويعاقب على تركه فاذا اريد به الندب فقد اريد بعض مايشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما اريد من العام بعضه (قوله لامتناع انفكاكه) اى لعدم انفكاك مايثاب على فعله وهو معنى الندب (قوله عنه) اى عن الوجوب الذى يشتمل على معنى الندب لانه جزء معناه (قوله واعترض عليه) اى على هذا الدليل (قوله بانه) اى الدليل (قوله اذلابد فيه) اى في المجاز حاصله لانسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها (قوله من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك) كاطلاق الاسد بشجاعته اللازمة الغير المنفك بقرينة على رجل شجاع اقول هذا الاعتراض لايرد الجواب لان دليل المجيب امتناع انفكاك الجزء الحقيقي

عن معنى الكلى الحقيقى لاعدم انفكاك اللازم الغير المنفك والاعتراض الصحيح ماقاله القوم وتوضيحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض مجاز ولوكان الانتفاء بالكلية شرطا لماصح هذا القول منهم والحاصل ان اطلاق الحقيقة انما يكون فى استعمال الشئ فى تمام ماوضع له واما اذا كان ناقصا اوزائدا كالتغليب يكون مجازا لامحالة (قوله فمن اين يلزم انتفاء المجاز) حاصله ان دليل هذا المعترض ليس بتام لان اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك ليس بشرط فى المجاز حتى يلزم ان لايوجد المجاز اصلا بل المعتبر فى المجاز اللزوم بمعنى التبعية فقط (قوله حقيقة لانه ليس غير الملزوم) بهذا التفسير فيكون حقيقة فى الندب والاباحة لكونهما غير منفكين عن بعض معنى الوجوب قلت فى كلام الشارح رمز الى تقوية الاعتراض بقوله كما صرح به ارباب البيان لان اصطلاح البيانيين لايضر الى الاصوليين لان لكل قوم ان يصطلح على مايشاء ولامشاحة فيه (قوله وقيل حقيقة) يعنى ان صيغة الامر حقيقة فى الندب والاباحة (قوله واختاره) اى كون صيغة الامر حقيقة فيهما (قوله لان معناهما) اى الندب والاباحة (قوله بعض من الوجوب لانه) اى الوجوب (قوله والشئ) اى الندب والاباحة (قوله فى بعض معناه) اى بعض معنى الوجوب وهو عدم الحرج فى الفعل (قوله كالانسان فى الاعمى والاشل ومقطوع الرجل) وهذا هو عين المعنى الحقيقى لانه جزؤه الاانه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا (قوله والجمع فى بعض الافراد الخ) يعنى كما اوا ريد من الجمع العام بعض افراده يكون حقيقة فيه كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد من الاول نعيم بن مسعود او اعرابى آخر والناس الثانى اهل مكة وهو سفيان مع قومه (قوله ان اطلاق الكل من مشاهير المجاز الخ) كما قلنا باتفاق اهل اللسان ان اطلاق اسم الكل على البعض مجاز وليس هذا كالعام اذا اريد بعضه فانه حقيقة لانه موضوع لشمول جمع من المسميات لالاستغراقها عندنا والشمول موجود فى البعض والكل حتى من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز وكذلك لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لاينتقض ذلك المعنى لان الانسانية المعتبرة بالقلب واللسان باقية فيه (قوله جزء منهما) اى من الندب والاباحة لان معناهما جواز الفعل وجواز الترك فصار جواز الترك فيهما جزأ من معناهما (قوله وبه) اى بجواز الترك (قوله وبه) اى بالوجوب تباينهما اى الندب والاباحة فان الامر موضوع للطلب المانع من النقيض وهو جواز الترك فيكون متباينا لان الندب

والاباحة متغايرين له لامحالة حاصل التباين ذهب الى انه مجاز فى الندب والاباحة بجامع اشتراك الثلثة فى جواز الفعل الا انه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الاباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع من الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزأ له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة مع الوجوب فى فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الاخر فانه لاينافى الجزئية كالسقف والبيت فلا يكون الندب اوالاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى فيكون كل منها متباينا (قوله الجواب عن الاول الى قوله حقيقة قاصرة) حاصله اللفظ عند البزدوى ان استعمل فى غير ما وضع له اى فى معنى خارج عما وضع له بالكلية فمجاز والا فان استعمل فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤل الخلاف الى ان استعمالهما فى الندب اوالاباحة من قبيل المجاز عند البعض لعدم استعمالهما فى تمام موضوعهما اومن قبيل اطلاق اسم الكل على البعض فيكون حقيقة قاصرة لعدم انتفاء الموضوع لهما بالكلية فيكون كانه حقيقة قاصرة ولاجل هذا قال فخر الاسلام كانه قاصر لامغاير ولم يجعل قاصرا بالتحقيق فيكون النزاع لفظيا وكلامنا فى الحقيقة حقيقة (قوله بان الامر غير مستعمل فى تمام الندب الخ) يعنى انا سلمنا ان الاباحة والندب متباينين للوجوب مثلا يعنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك فيكون حرمة الترك معتبرا فى الوجوب وجواز الترك معتبرا فى الاباحة جزأ من معناها فيكون مباينا للوجوب لكن ليس معنى قولنا ان الامر للاباحة اوالندب انه يدل على جواز الفعل والترك اصلا يعنى مرجوحا اومتساويين حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولادلالة لها على جواز الترك اصلا (قوله بل فى جواز الفعل الخ) اى بل معناه انه يدل على جزء واحد فقط وهو جواز الفعل من الندب والاباحة فيكون جواز الفعل بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك اوامتناعه لكن فى تعبير الشارح ركاكة لايؤدى الى مراده فتأمل فى التعبير (قوله وجواز الترك انما يثبت الخ) اى وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذلا دليل على حرمة الترك ولاخفاء فى ان مجرد جواز

الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون من قبيل استعمال الكل فى الجزء فلا يكونا متباينين للوجوب لان جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة الصيغة حتى يكون جواز الترك جزأ مباينا بامتناع الترك الذى هو جزء معنى الوجوب (قوله واورد عليه الخ) المورد صاحب الكشف اقول لا يرد هذا الايراد على كلام صاحب التنقيح لانه قال معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التى هى جزء للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر انتهى فيكون معنى الامر حينئذ ندبا واباحة لا شيئا آخر ليس من معانيه ولا معنى آخر ليس الكلام فيه لانه قال ايضا لان الامر يدل على جواز الفعل الذى هو جزؤهما اى الاباحة والوجوب لا على جواز الترك الذى به المباينة لكن ثبت هذا لعدم الدليل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب انتهى فثبت جواز الترك لامر الندب والاباحة من هذا الاصل لا من لفظ الامر فيلزم ان يكون الامر بهذا القدر ندبا واباحة فلا يلزم الايراد ولا يحتاج الى الجواب بما ذكره صاحب التنقيح على طريق الحل لكن يرد عليه ما اورده صاحب التلويح بقوله فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزءله وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبنى على ان الوجوب هو عدم الجروح فى الفعل مع الجرح فى الترك والاباحة عدم الجرح لا فى الفعل ولا فى الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الجرح فيه وكونه مأذونا فيه ولا يكون مباينا مانعا للحقيقة بل يكون من قبيل اطلاق الجنس على بعضه الا ترى ان قولهم الامر حقيقة فى الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك كذا فى التلويح آخذا من الكشف (قوله للقطع الخ) متعلق بقوله لا يمكن (قوله بانها) اى الصيغة (قوله اصلا) اى من الصيغة (قوله بل معناه) اى معنى الامر (قوله اعنى) جواز الفعل فقط (قوله وللوجوب) عطف على قوله

لهمـا اقول هذا المذكور فى الجواب كله مذكور فى التنقيح فكيف يرد هذا الايراد
بعد دفعه (قوله فان قيل) الخ قلنا مذكور فى التلويح ووارد الى مانقلت عنه بقوله
قلت هذا مبنى الخ والمص غيره واورده على قوله ولادلالة لها على جواز الترك
اصلا وانما يثبت ذلك الجواز اى جواز الترك بعدم الدليل على حرمة الترك كما دل
فى الوجوب لامن الصيغة فقـال فان قيل قد صرحوا بارادة الندب والاباحـة
بالامر حاصـله صرحوا بارادة جواز الترك وهو معنى الاباحـة والندب بالامر
(قوله ولاضرورة الخ) اى لاضرورة فى حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل
فى جنس الندب والاباحـة مقصور على الجزء الاول وهو جواز الفعـل فقط
عدولا عن الظاهر مع تصريحهم باستعمال الامر فى الندب والاباحة وارادتهما
منه (قوله فغير مفيد الخ) لان معنى قولك ان الامر لايدل على جواز الترك اصلا
اى لا فى الحقيقة ولا فى المجاز فان اردت الحقيقة فلا يفيد لانا ندعى الدلالة مجـازا
(قوله اوالمجـاز) عطف على الحقيقة يعنى ان اردت عدم الدلالة بحسب المجاز
فممنوع لم لايجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعـل جزما فى طلب
الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا اومتساويا بجامع اشتراكهما فى جواز
الفعل والاذن كذا فى التلويح (قوله قلنا لاسبيل اليه الخ) يعنى لافائدة بتصريحهم
باستعمال الامر فى الندب والاباحـة وارادتهما منه على طريق المجـاز لانهم
صرحوا باستعمال الاسد فى الانسـان الشجاع وارادته منه مجازا (قوله لاان لفظ
الاسد) اى لامن حيث ان لفظ الاسد (قوله فاذا كان الجامع ههنـا الخ) لم يذكر
الجواب المذكور فى التلويح وهو قوله كان استعمال صيغة الامر فى الندب والاباحة
من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه انتهى (قوله ويعلم كونه انسانا
بالقرينة) كالحمام والرمى لابلفظ الاسد وكذلك بجواز الترك بحكم الاصل لابدلالة
اللفظ بل رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة الاترى انه لايجوز اطلاق لفظ
الانسان على الفرس مع كونه حيوانا اوماشيا اونحو ذلك بل يطلق على مطلق
الحيوان من غـير دلالة على خصـوصية فلذلك الامر يطلق على الجزء الاول
فى الوجوب وهو عدم الجرح فى الفعل سواء كان واجبا اومندوبا اومباحا فيكون
المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب وعدم الجرح فى الاباحة لا فى الفعل
ولا فى الترك وفى النـدب كذلك وبالجملة لايخفى على المتأمل المنصف الفرق بين
صيغة افعل ولاتفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول
الثانى جواز الترك لامدلول كل واحـد منهما جواز الفعـل مع جواز الترك

فان قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذالمراد انه مستعمل فى جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل كما سبق والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يمشى حيوان ويطير حيوان فان مدلول لفظ الحيوان واحد لان الاول يستعمل فى الانسان والثانى فى الطير وكذلك الامر ان استعمل بقرينة يكون ندبا و لابقرينة يكون اباحة (قوله فان قيل) هذا الايراد وارد الى موضوع جامع مشترك بين الثلثة وهو جوز الفعل الذى المقيد بتجويز الترك فيهما (قوله وهو يمتنع ان يكون جزأ من الوجوب) لان جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما والوجوب مقيد بترك التجويز وجواز الفعل فى الوجوب واجب غيرمقيد بحرمة الترك وتجويزه كفر فكيف يكون جواز الفعل جنسا للثلثة (قوله لان القيد) اى بترك التجويز (قوله خارج عن المقيد الخ) اى بتجويز الفعل (قوله فيتحد التجويز) اى يتحد التجويزات ذاتا فيكون حقيقة (قوله وان تغايرا) الظاهر ان يقول وان تغايرت التجويزات بالاعتبار مثلا تجويز الفعل فى الوجوب بتحريم الترك وفى الندب بترجيح جانب الفعل بالقرينة وبالاباحة بالمساوى وفى اصل الجواز ذاتا لافرق بينهما (قوله ولهذا) اى ولاتحاد التجويزات ذاتا وان تغايرت اعتبارا اشار فخر الاسلام بقوله ان معنى الاباحة والندب بعض من الوجوب فى التقدير كأنه قاصر لامغاير اى كأنه قاصر فى الاعتبار لامغاير فى الذات (قوله فليتأمل) اشارة الى ضعف قول فخر الاسلام لانا قدبينا قبل ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لايثبت معهما كما يتصور الندب والاباحة بدون الوجوب فكان مغايرا لهما البتة فيكون مجازا فيهما وهذا مذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء وهو اختيار شيخ ابى الحسن الكرخى وابى بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام ابى اليسر والمحققين من اصحاب الشافعى وقال ابو اليسر وقال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به الندب فهو مجاز فيه (قوله عندنا) يعنى ان الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت فى ضمن الوجوب (قوله لامجاز فى الجواز) بعد ناسخ الوجوب عند الشافعى (قوله لان دلالة الوجوب الخ) متعلق بدل الحاصل من مفهوم قوله فلامجاز عند الاطلاق

واما عند دلالة قيام الدليل فلانزاع فيه و بيانه ان دليل الوجوب يدل على جواز
الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لاينافى الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد
جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض عند الاطلاق حاصله ان جواز الواجب
لايرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز
الفعل دلالة الحقيقة على مداولها التضمنى لادلالة المجاز على مدلوله المجازى
(قوله فعلى تقدير نسخ الوجوب) وبقاء الجواز لايصير اللفظ مجازا وحقيقة قاصرة
على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب من الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد
كذا فى التلويح من قوله لان دلالة امر الوجوب الى هنا لكن زاد قوله لانتفاء الاستعمال
وهما فرعه الخ اى لانتفاء استعمال دلالة الحقيقة فى مداولها الضمنى مجازا مع
كون مدلول التضمنى ومداول المجازى فرع مدلول الحقيقة

﴿ فصل فى بيان الاختلاف فى افادة الامر المطلق العموم والتكرار ﴾

(قوله ومطلقة الخ) اى اختلفوا فى صيغة مطلقة فى افادتها العموم و التكرار
المستوعب لجميع العمر الااذا قام دليل يمنع عنه ويحكى ذلك عن المزنى وهو
اختيار ابى اسحق الاسفرائى من اصحاب الشافعى وعبد القاهر البغدادى من
اصحاب الحديث وغيرهم وقال بعضهم لابل يحتمله وهو قول الشافعى والفرق
بينهما ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لايثبت بدونها وقال بعض مشايخنا
لايوجبه ولايحتمله الا ان يكون معلقا بشرط اومخصوصا بوصف وقال عامة
مشايخنا وهو المذهب الصحيح عندنا لا يوجبه ولا يحتمله بحال غير ان الامر
بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليل ووجه دليله مذكور فى البزدوى
(قوله عن قرينة العموم والتكرار) لان الخصم لم يدع انه لطاق الامر بل المجرد
عن القرينة يعنى لاخلاف فى ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار اوالخصوص
والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف فى الامر المطلق عن القرينة حاصله اراد بالمطلق
المجرد عن قرينة التكرار اوالمرة لانهما تدلان بقرينتهما على التكرار فلا اختلاف
فى التكرار فيه الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ مايحتمله
من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الفعل ثلثة مثل
ان يطلق المرأة ثلث تطليقات دفعة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر ثم آخر
فصاعدا ادناه ان يكون فى فعلين مثلا ان يطلق امرأة واحدة بعد واحدة والظاهر
ان المراد منهما الدوام فيكونان مترادفين لان العموم لايتصور فى الفعل المأمور به
الا بطريق التكرار ولهذا لايوجد فى غير البزدوى الا لفظ الدوام اوالتكرار

وقال البزدوى ومن هذا الاصل اختلاف موجب الامر فى معنى العموم والتكرار (قوله والخصوص والمرة) نحو ادخل الدار (قوله سواء وقت بوقت الخ) يعنى سواء كانت الصيغة المطلقة وقتت بوقت كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وفى التلويح هذا مثال او خصص (قوله اوعلقت بشرط) كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا (قوله اوخصص) اى الامر المطلق كقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرره وهو فى السرقة قول اصحاب الشافعى وفى الزنا اتفاق (قوله اوجرد عنهما) اى الوقت والشرط والوصف (قوله فان المراد بالمطلق) جواب سؤال مقدر تقديره ان كلامنا فى الامر المطلق والمعلق بشرط اووصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لامعنى لقوله ومطلقة بل مقيد بشرط اووقت اووصف فاجاب بقوله فان المراد بالمطلق اى الامر المطلق ههنا اى فى مقام اختلافهم فى الامر (قوله هو المطلق عن تلك القرينة) اى المجرد عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بعد التجرد عن هذه القرينة اووصف اوجرد عن جميع ذلك وحينئذ لااشكال (قوله ولا ينافيه التقييد بما ذكر) اى بالوقت والوصف والشرط ولا يفيد التجرد عنهما فان النزاع باق فيه لااشكال (قوله لايقتضى التكرار) اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة الخ اى مرة بعد مرة مثل تطليق المرأة طلقة ثم طلقة ادناه ان يكون مرتين كما سبق وفى الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لايراد منه حقيقة لانه عود عين الفعل الاول وهو لايتحقق عند اكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام فى الافعال وفى القواطع التكرار ان يفعل فعلا و بعد فراغه منه يعود اليه (قوله واما عمومه) اى عموم الفعل (قوله فشمول افراده) وادناه ان يكون الفعل ثلثة دفعة واحدة كتطليق المرأة ثلث تطليقات دفعة (قوله فيتلازمان) اى التكرار يتلازم العموم والعموم التكرار فيتراد فان معنى هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الاختلاف فى موجب مطلق الامر فى معنى العموم والتكرار فاجاب بقوله فيتلازمان وبقوله وعامة اوامر الشرع فلا يعتبر عمومه وافتراقهما ان كان صحيحا لغة افتراقهما فلهذا يقتصر على ذكر التكرار (قوله فى مثل صلوا اوصوموا الخ) لان المراد بهذين الامرين العموم والتكرار بمعنى الدوام لان فى اكثر الكتب يوجد بلفظ الدوام فى محل العموم والتكرار (قوله لامتناع ايقاع الافراد وفى زمان واحد) حاصله ماذكرنا ان ايقاع الافراد

الثلثة دفعة فى زمان واحد فى العموم وهو ادناه فلا يمكن فى الصيام والصلوات المفروضات فحملوا على الملازمة وهى الدوام والظاهر انهما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور فى الفعل المأموربه الابطريق التكرار مع انهم قالوا فى هذين الامر بمعنى العموم والتكرار (قوله ويفترقان) فى مثل طلق بان يقصد العموم لاالتكرار فيه بحثان الاول فى العموم والثانى فى الافتراق اما الاول فلان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى مايعدبه ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية فكيف يكون العموم فى الامر ولان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لايقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن وقال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل العدد مثل قوله تعالى السارق والسارقة لم يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذى يدل عليه الامر ولايجوز ان يراد الواحد الاعتبارى الذى هو مجموع السرقات والاتوقف قطع السارق الى آخر الحيوة وهو باطل بالاجماع فان قيل لولم يحتمل العدد لماصح تفسيره به مثل طلق نفسك اثنين اوثلثة قلنا لانسلم انه تفسيره بل تغيير الى مايحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذاقرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لابالصيغة ويمكن ان يجاب عنه بماقاله فخرالاسلام ان المراد بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله هذا الاصل رجل قال لامرأته طلقى نفسك اوقال ذلك لاجنبى فان ذلك واقع على الثلث عندهم وعند الشافعى يحتمل الثلث اتفاقى والمثنى اختلافى وعندنا يقع على الواحدة الاان ينوى الكل انتهى فيكون طلق نفسك فى قصد العموم لاالتكرار كماقال المصنف لان التكرار ان يكون الفعل مرة ثم اخر ثم اخر ادناه فعلين وفى هذا المثال الثلث واقع دفعة وهواد فى الشمول واما الثانى فما قاله صاحب الكشف عند شرح قول البزدوى فى هذا المثال ان الامر بالفعل يوجب العموم والتكرار فتملك هى اوهو ان يطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثا جملة اوعلى التفاريق كذا ذكره ابو اليسر فيتلازمان ايضا فاين الافتراق وقال ايضا فى شرح هذا المثال فان طلقت نفسها واحدة اوثنتين اوثلثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثانية وثالثة وكذا الوكيل اذاطلقها واحدة له ان يطلقها ثانية وثالثة فى المجلس و بعده مالم ينعزل والبواشير فى المبسوط انتهى فعلى هذا التقرير ايضا لايفترقان وفى كلام المصنف اشارة الى هذا التفصيل بقوله لجواز ان يقصد العموم الخ كمافى ظاهر كلام البزدوى لاالتكرار كماذكره الكشف فافترقا (قوله ممايستلزم فيه العموم التكرار الخ) لان العموم

ادناه ثلثة والتكرار ذكر الشيء مرة ثم اخرى ثم اخرى فصار ثلثة (وهو معنى العموم او لان العموم بمعنى المداومة والتكرار كذلك فيستلزم التكرار (قوله فلهذا) اى فلاجل عامة اوامر الشرع مما يستلزم العموم والتكرار (قوله يقتصر) اى قصر المص على ذكر التكرار ولم يذكر العموم كما فعل البزدوى (قوله وقد يذكر العموم ايضا كالبزدوى وغيره قال البزدوى باب صيغة الامر توجب العموم والتكرار انتهى (قوله الى تغاير المفهومين) اى تغاير مفهوم العموم والتكرار (قوله وصحة افتراقهما فى الجملة الخ) كما سبق فى تفصيل المثال المعهود وقول المص اما عمومه الى قوله فى الجملة عبارة التلويح فليراجع ثمه (قوله لان المقيد) اى الامر المقيد (قوله بما ذكر من القرينة) اى قرينة العموم و التكرار والخصوص والمرة (قوله يفيد) اى المقيد (قوله ما) اى الحكم (قوله دلت) اى القرينة (قوله عليه) اى على ذلك الحكم يعنى ان دلت القرينة على العموم يدل عليه و على الخصوص كذلك والتكرار والمرة كذلك اجماعا (قوله وانما الخلاف فى الامر المطلق الخ) يعنى لاخلاف فى ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار والخصوص و المرة يفيد ذلك ولاخلاف ايضا فى ان صيغة الامر حقيقة فى الوجوب فى الصيغة المطلقة بل انما الخلاف فى الامر المطلق هل يفيد العموم والتكرار ام لا (قوله ففيه) اى فى الامر المطلق (قوله الاول) اى الفريق الاول من اربعة مذاهب (قوله اما العموم الخ) يعنى وجه القول الاول فى افادة الصيغة المطلقة العموم (قوله فلدلالته) اى لفظ الامر وهو الصيغة (قوله على مصدر معرف باللام) اى بالمصدر الذى هو اسم لجنس الفعل الشامل للقليل و الكثير لا المستغرق كالعام لان المطلق موضوع لشمول جميع من المسميات لا لاستغراقها عندنا والشمول موجود فى البعض والكل ويمكن ان يراد الاستغراق لانه اسم لجنس الفعل (قوله من اطلب منك الضرب الخ) يعنى المختصر من الكلام والمطول سواء مثلا لفظ الامر (قوله مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر) لان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب كما ان ضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب فى الزمان الماضى والمختصر من الكلام والمطول فى افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضئ محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقد غلا واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب واطلب منك الضرب سواء لكن المص قصر كلامه على الفريق الاول واخذ الشمول من المصدر المعرف بلام الاستغراق تبعا للتفتازانى فى التلويح وعم فخر الاسلام

الفريقين لان الفريق الثانى احتج بما ذكره الفريق الاول لكنهم جعلوا المصدر نكرة وكلامه يحتملهما لانه قال اسم الفعل اى الاسم الذى يدل عليه الامر اسم علم لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر الالفاظ العامة انتهى وتبعه صاحب التنقيح وشراح البزدوى والتفتازانى مال الى احد قولى الشافعى ان جنس الفعل شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق وفى بعض النسخ اسم علم لجنسه اى اسم موضوع لجنس الفعل الشامل للجميع لا لفعل واحد والاصل فى الجنس العموم فوجب العمل بعمومه لان القول بالعموم فيما امكن القول به واجب كما فى سائر الفاظ العموم انتهى اقول تأويل الثانى اولى لان اخذ العموم بتأويل اولى من اخذه من التأويلين احدهما من صيغة المصدر والآخر من الالف واللام فيه وليس فى الصيغة مايدل على الالف واللام لانها عبارة اخرى على ان النزاع فى عموم الصيغة بلا قرينة وهذا نقد على المص والتفتازانى فتأمل (قوله على قصد الانشاء لا الاخبار الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الامر للانشاء وان كان مختصرا من اطلب منك الضرب فهو اخبار فكيف يكون مختصرا من الاخبار فاجاب بقوله على قصد الانشاء لا الاخبار يعنى مختصر على قصد الانشاء من اطلب منك الضرب لا على قصد الاخبار كما فى البيوع فلا يكون مباينا (قوله وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت الخ) حاصله ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل اى المصدر الذى يدل عليه الامر ولا دليل ان يكون ذلك الفعل المقدر معرفا مثل قول الرجل طلقى اى اوقعى الطلاق او طلاقا او افعل تطليقا او التطليق وهما اى طلاقا او تطليقا اسمان فردان ليسا بصيغتى جمع ولا عدد لان بين العدد والفرد تنافيا لان الفرد ما لا تركيب فيه من الافراد والعدد ما يتركب من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لا يحتمل الفرد معنى العدد ايضا فلا يحتمل العدد فان قيل لما كان فردا غير محتمل للعدد ينبغى ان لا يصح فى قوله طلقى نية الثلث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح نية الثنتين عندكم قلنا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض فرد حقيقة لانه ادنى المتيقن بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية لا باعتبار كونه متعددا لانه جنس واحد فصار الثلث الطلقات من طريق الجنس واحدا وفردا حكما الا ترى انك اذا عددت الاجناس كان الطلاق بجميع اجزائه واحدا فيقال الطلاق جنس واحد والحيوان جنس واحد وسائر اجناس التصرفات المشروعة كالنكاح والبيع والعتاق والاجارة كذا وكذا فيكون الثلث الطلقات فردا حكما لكونه

جنسا واحدا مع جميع اجزائه فيكون اسم الجنس الفرد واقعا على الكل بصفة
انه واحد لكن الاول فرد حقيقة وحكما من كل وجه فكان اولى باسم الفرد عند
اطلاقه والآخر محتملا اعلم ان المص اختص السؤال والجواب باسم المعرف باللام
والبزدوى وغيره من الاصوليين عمموا الى الفريقين فقالوا ان لفظ الامر صيغة
اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد سواء قدرته معرفا
كالفريق الاول او منكرا كالفريق الثانى واليه اشار فخر الاسلام بقوله تطليقا
او التطليق وان الفرد والعدد تناف كما سبق فيكون جوابا الى الفريقين ويكون
اولى من جواب المص وصاحب التلويح لعمومه فائدته كما سبق (قوله واما التكرار
الخ) اى احتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كما زعم بعضهم ان هؤلاء
فريق آخر غير الاولين قالوا بالعموم كذا فى الكشف (قوله فلان اقرع بن حابس)
يعنى احتج الفريق الاول بالصيغة المطلقة الى التكرار بحديث الاقرع (قوله
فهم التكرار من الامر بالحج) وهو حجوا والاحتجاج بطريقين احدهما ان الامر
لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لغة لما اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى
كما لو قال حجوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيلزم
ان يكون مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاه احدهما (قوله حيث
قال اكل عام الخ) وفى البزدوى حيث قال فى السؤال عن الحج العامنا هذا ام للابد
حين قول النبى صلى الله عليه وسلم حجوا (قوله لا يقال اوفهم) اى لا يعارض بانه
لو كان موجبه التكرار لما اشكل عليه ايضا كما لو قال حجوا كل عام لانه قد عرف
ان موجب الامر التكرار (قوله لانا نقول علم انه لا حرج فى الدين الخ) حاصله
انه قد عرف ان موجب الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحرج
فيه منفى (قوله وان فى حمل الامر الخ) اى وفى حمل الحديث على موجبه حرج
عظيم فاشكل عليه ولذلك سأل والاحتجاج الثانى ما ذكر فى التقويم واليه
اشار فخر الاسلام ان الامر لو لم يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ
اذا كان واحدا لا اشتباه على السامع اذا كان من اهل اللسان ولما احتمله صار
التكرار من المرة يجرى مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى
يقوم دليل الخصوص فيثبت التكرار من الامر (قوله وجوابه) اى جواب
من احتج بالحديث الى التكرار (قوله ان السؤال) اى سؤال من فهم التكرار من
اهل اللسان وهو اقرع بن حابس (قوله لا يدل على ذلك) اى لا يدل على فهم
التكرار (قوله لجواز ان يكون) اى السؤال ويشير بالجواز ان يكفى بنقض دليل

الخصم والمنع الجواز (قوله لوجدانه الى قوله الثانى) وهومذهب الشافعى حاصله جواب عما تمسك به الفريق الاول من سؤال الاقرع على ماذهب اليه المبطل وجواب الحنفية يقين على ماذهب اليه البزدوى يقال لم يكن سؤال على الاحتمال الذى ذكروه بل كان عرف انسائر العبادت متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوات بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية وقدراى الحج متعلقا بالوقت الذى يتكرر فى كل عام بحيث لم يصح اداؤه قبله و بالبيت الذى ليس هو مكرر كالايمان فاشتبه عليه فلهذا الاشتباه سأل لالكون الامر للتكرار لغة ومعنى قوله عليه السلام لوقلت نعم لوجبت اى لوقلت نعم يجب فى كل عام لوجبت فريضة الحج فى كل عام و حينئذ صارت الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشارع كذا ذكره فخر الاسلام فى شرح التقويم (قوله و بعضها غير متكرر كالايمان) اى بعض العبادة غيرمتكرر كالايمان اعلم ان الثابت بالامر وهوالواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كاكثر الواجبات يقتضى التكرار فى وقته وهو السبب كالصلوة والصوم والى مخير كاحد الاشياء الثلثة فى كفارة اليمين لايقتضى التكرار لانه ليس له وقت معين حتى يتكرر بوقته و بحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات و الى فرض كفاية كصلوة الجنازة والجهاد (قوله لكنه يحتمله بمعنى انه الخ) والفرق بينهما ان الموجب يثبت بغيرقرينة والمحتمل لايثبت بدونها كما سبق (قوله لما مر من سؤال الاقرع) يعنى سؤال الاقرع مع فهم لغة الامر يقتضى الاحتمال وتفصيله ماروى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال يا ايها الناس قدفرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع اكل عام يارسول الله فسكت حتى قال ثلثا فقال عليه السلام لو قلت نعم لوجبت عليكم ولما استطعتم فسؤاله وهو من فصحاء العرب وقول النبى صلى الله عليه وسلم ولوقلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار (قوله ولانه مختصر من اطلب منك ضربا الخ) وفى هذا الدليل الفريقان مشتركان الا ان الفريق الاول قدرالمصدر معرفة وقدرهذا الفريق نكرة (قوله لان التعريف زائد) حاصله ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فيقتضى المصدرنكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام وبالنكرة يحصل المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام فيه ولانه ليس فى صيغة الامر مايدل على الالف واللام لانها عبارة اخرى كما سبق (قوله والنكرة فى الاثبات الخ) اى لما كان المصدر النكرة اسم الجنس الفعل فى الاثبات فكان خاصا عندنا لاعاما كما قال الشافعى فى قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة لكن الفرق انها خاصة مطلقة عندنا لكنها اى وصفت بصفة عامة عمت بعمومها وعنده

عامة بلا وصف سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى وانما قيده بالاثبات لان النكرة في النفى يفيد العموم بالاتفاق نحو لارجل فى الدار ومارأيت احدا وان كانت فى بعض المواضع عامة فى الاثبات ايضا بالقرينة او بعموم العلة و تمرة خير من جرادة وقوله تعالى علمت نفس ماقدمت قال الرضى هذا فى المبتدأ كثير وفى الفاعل قليل حتى اضطر مولانا الفاضل عصام الدين فى توجيه قوله تعالى علمت نفس ففسر بزعمه باى لم تجهل نفس حتى يفيد العموم الاول لااعتبار لهذين المثالين لشذوذهما وندرتهما وقول الرضى فى المبتدأ كثير نحو رجل خير من المرأة لايضر الشذوذ لان هذه الكثرة بالنسبة الى الوحدة (قوله لكن يحتمل) ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة انت عرفت ان هذا التقدير مذهب صاحب التلويح والمص تبعه اقول اين القرينة مع ان هذا الاحتمال لايكون مغايرا بالفريق الاول ولم يقل هذا الاحتمال الفريق الثانى بل قالوا يحتمل المصدر النكرة نفسها العموم لكونه مصدر الالكونه نكرة لان المصدر لما كان اسما لجنس الفعل صح ان يكون متناولا لانواعه فكونه نكرة فى اثبات لايمنع من احتماله العموم والتكرار الا ترى الى قوله تعالى لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا حيث وصف الثبور بالكثرة مع انه نكرة فى موضع الاثبات فعلم انه يحتمل العموم باعتبار انه مصدر لا لانه نكرة فانك اذا قلت رأيت رجلا كثيرا لايصح والنكرة فى الاثبات يخص وان كان شايعا يتناول واحدا من افراد الجنس على طريق البدلية ولكنها يقبل العموم بدليل يقترن بها وهو كونها مصدرا ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بالكثير العام و بما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهى لان المصدر فى النهى فى موضع النفى فتعم ضرورة وفى الاثبات احتمالا بقرينة دالة على انه اريد به العموم (قوله وسيأتى جوابه الخ) والجواب ماقلنا قبل ان تطليقا وطلاقا اسمان فردان ليسا بصيغتى جمع ولاعدد بين العدد والفرد لان الفرد مالاتركيب فيه والعدد مايتركب من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان فكما لايحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود فى العدد لايحتمل الفرد معنى العدد ايضا لان معنى الفرد ليس بموجود فى العدد اصلا وكذا الجواب فى المعرفة لانه فرد بمنزلة زيد وعمرو فلا يحتمل العدد الا انه اسم جنس له كل و بعض فالبعض فرد حقيقة وحكما والكل مثل الثلاث الطلقات فى طلقى نفسك فليست بفرد حقيقة ولكنها فرد حكما لانها جنس واحد بجميع اجزائه كما يقال فى عد اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق

والبيع والاجارة كذا في البزدوي وشروحه (قوله وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الخ) وفي البزدوي قال بعض مشايخنا لا يوجبه ولا يحتمله انتهى اقول لم يذكر المصنف قوله لا يوجبه واكتفى بقوله لا يحتمل التكرار اشعارا الى رد قول الشافعي رح وهو انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا القول مستقيم على اصله لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل واما من قال انه لا يوجب العموم ولا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول اي قول المعلق بالشرط او المقيد بالوصف غير مستقيم منه لانه لا اثر للتعليق والتقييد في اثبات ما لا يحتمله اللفظ ولهذا لم يذكر القاضي الامام في التقويم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لا يقتضي التكرار ولكن المعلق بالشرط او الوصف يتكرر بتكرره وقال شمس الائمة ايضا والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا وهكذا قيل انتهى وفي الكشف ولقائل ان يقول ليس بمستبعد ان الامر المطلق لا يكون محتملا للتكرار والمقيد بالشرط يحتمله لان المقيد غير المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عدم احتمال المقيد اياه انتهى فيه بحث لا يخفى على المتأمل (قوله الا اذا كان الخ) اي الامر معلقا بشرط فحينئذ يقتضي التكرار لان الامر بالتطهر تعلق بشرط الجنابة فاذا تكررت الجنابة تكرر التطهر اقول قوله الا اذا كان بشرط الخ يقتضي هذا الاستثناء ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب ولهذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بالشرط او الوصف يتكرر بتكرره (قوله يتحقق وصف الدلوك الخ) كما في التلويح اقول الظاهر ان هذه الاية مثال اووقت بوقت ومثال تحقق الوصف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية وقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا الاية (قوله وجوابه الخ) مذكور في التلويح مع ضم قوله ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب انتهى (قوله والاول بط لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب الخ) فيه بحث لان وجوب الاداء يضاف الى السبب حقيقة والى الامر مجازا لان الواجب بسبب الامر واضافة اداء الواجب الى الامر توسع لان نفس الوجوب بالامر ووجوب الاداء بالسبب الا ان السبب لما علم بالامر اضيف اداء الوجوب الى الامر كذا في شروح البزدوي والوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر لان تعريفه بالسبب

فعلى هذا لايكون اضافة الواجب الى الامر على سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة واضافة وجوب الاداء مجازا فتعين العكس (قوله المراد ههنا العلل الخ) يعني كثيرا مايذكر السبب والشرط ويراد العلة بين الاصوليين كانقلاب الشرط علة نحو ان دخلت الدار فانت طالق لان دخول الدار يكون علة للطلاق لانه آخر جزء من العلة التامة والحكم يترتب عليه كالشرط فيمانحن فيه كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فالسبب بالطريق الاولى لان وجود الشرط لايقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب هذا قاعدة كلية لكن المراد ههنا الشرط التعليق انه يقتضي ذلك فلافرق بين السبب والشرط المعلق فلهذا قال والمراد بالاسباب العلة لان المقصود بالاية بيان السببية لابيان الشرطية (قوله وبين ذلك بان الله تعالى لوقال ان كان زانيا فارجم الخ) اقول ان الالف واللام في قوله تعالى الزانية والزاني بمعنى الذي اوالتي فيكون التقدير الذي فعل الزنا اوالتي فعلت اى تمكنت فاجلدوا كل واحد منهما لان الالف واللام في اسم الفاعل يكون بمعنى الذي فيكون المبتدأ متضمنا لمعنى الشرط فكانه قيل ان كان زانيا وان كانت زانية فاجلدوا كل واحد منهما فقد ثبت عندكم تكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد لتكرر الشرط فقد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر في مثل هذا الكلام سواء كان معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثاني علة الحكم عند الجميع لكن ليس التكرر من المصدر المعرف كما قال الفريق الاول ولا من المنكر لاحتمال اتصافه بالكثير والاحتمال بالمعرف كما قال المص والتلويح بل من تكرر الشرط فالزنا علة والجلد حكمه فيتكرر لتكرره لبقاء محل الحكم وهو البدن ومن غفلة المص تقديره بان كان زانيا فارجم ولاشك في هذا المثال لاتكرر للعلة وهي الزنا بعد الرجم حتى يلزم تكرر المعلول وهو الرجم الا ترى انه لافرق بين هذه الاية وبين قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما في التقدير لان السرقة علة وشرط ايضا الا ان الحكم الثابت بالنص قطع اليمنى وبقطعهما مرة لم يبق المحل اصلا وبعد المرة الثالثة عندكم فلهذا لايتكرر الحكم بتكرر العلة لابقاء المحل فاذا ثبت تكرر الحكم بتكرر العلة ثبت في الفعل المأمور به تكرر الحكم بتكرر الوقت الذي يتعلق الحكم اليه بالشرع لابالامر فثبت عدم احتمال الامر الى التكرار لكن في طريق التقدير بهذه العبارة خلاف الامام البزغري هذا نقد على المص لعل الله ان يمن على بهذا التحقيق في محله ان شاء الله تعالى (قوله وانما يضاف الى الامر) وهو ليس بمتكرر انت عرفت جوابه في وجه البحث

﴿ فانظر ﴾

فانظر اليه (قوله فالصواب فى الجواب الخ) يشير ان الجواب الاول خطاء وباطل
فقد عرفت من تفصيلنا قبل ان الجواب سالم عن الخطاء والبطلان (قوله
ان نختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر الخ) حاصله اضافة تكرار وجوب
الاداء الى الامر لا الى السبب الذى نسبة الامر اليه باطل لان وجوب الاداء
لايضاف الى السبب (قوله لايعنى الامر الواحد يدل على التكرار ويحتمله الخ)
يعنى لامرادنا باضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر انه يدل على التكرار ويحتمله
(قوله يعتبر متوجها فى اول الوقت فى الصوم) يريد ان لم يتوجه الامر الى جزء
اول الوقت وهو متصل الى الليل من وجه ومتصل الى النهار من وجه كفرض
النقطة بين الشيئين المانعة من تلاقيهما اليهما وهى متجزية عند الحكماء
وليست بمتجزية عندنا كالان والحال فلايكون صوما لان الموقتة فانواع منها
جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب كالصلوة اوجعل الوقت
معيارا له وسببا لوجوبه يعنى ان يكون الفعل المأمور به واقعا ومقدرا به وسببا
لوجوبه كشهر رمضان فيعتبر متوجها فى اول الوقت لامتناع التوسع بالاداء فى
الوقت لانه اذافات عن اول اوقاته بان اكل اوشرب بعد الصبح مثلا فانه لايكون
الامساك فيمابقى من الوقت قضاء وتبين ان الوجوب يحصل باول جزء الى الغروب
(قوله وآخره فى الصلوة الخ) اى آخر جزء الوقت من الصلوة لان الاثم فى الصلوة
لايتوجه فى اول الوقت ولافى اوسطه بل فى آخره وفى الصوم يتوجه من اوله الى
آخره وفى الصلوة ان توجه فى اول الوقت ايضا اماان يستلزم استيعاب الوقت
اوعدم جوازها فى اوله واوسطه وهذان ممنوعان بالشرع فيتوجه الامر فى آخره
لتعين الاثم فيه ولانه ان توجه فيها ايضا فى اول الوقت الى آخره يلزم تكرر
الاوقات فى وقت واحد ولكن يوهم هذا ان لايجوز الصلوة فى اول الوقت واوسطه
لان الوجوب انما يكون بتوجه الامر والامر يتوجه فى آخر الوقت لافيهما اقول
فى الجواب ان وقت الصلوة ظرف لامعيار الاترى انه يفضل عن الاداء اذا اكتفى
فى الاداء على القدر المفروض ويجوز الاداء فى اى جزء شاء من اجزاء الوقت
بتعيين الشرع لكن يعتبر الاداء فى آخر اجزاء الوقت لان الاثم لايتعين الابآخر جزء
من وقت الصلوة فتعين اعتبار التوجه فى اول وقت الصوم واخر وقت الصلوة
وفى هذا المقام تفصيل لكن لايساعده المقام (قوله فيتكرر الوقت بتكرر توجه الامر
الخ) حاصله يرجع الى الجواب الاول لان وجوب الاداء بتكرر توجه الامر نسبة بين
تكرر الوقت وتكرر توجه الامر كالنسبة بين الشيئين يعتبر من الجانبين لامحالة

فلا يمكن تكرر توجه الامر الا بتكرر الوقت فيكون اضافة تكرر اداء الوجوب
الى الوقت حقيقة بواسطة الامر (قوله الرابع وهو مذهب عامة علمائنا الخ)
وهو المذهب الصحيح عندنا (قوله مطلقا) اى سواء علق بشرط اوقيد بوصف
اولا الخ يعنى ان مطلقا مطلق لامر المطلق عن القرينة المذكورة سواء كان
مطلقا اومعلقا بشرط او مخصوصا بوصف لايوجب التكرار ولا يحتمله بحال
(قوله اى جنس الفعل الخ) اى جنس الفعل الذى دل عليه الامر وهو المصدر
سواء كان معرفا اومنكرا فالتفصيل سبق (قوله وهو) اى الفعل وهو المصدر
(قوله ادنى مايعد به الخ) يعنى الفرد حقيقة وحكما من كل وجه فكان اولى
بالاسم الفرد عند اطلاقه لتيقنه وعدم احتياجه الى النية والآخر محتمل (قوله
ممتثلا) اى منقادا لامره (قوله لتعينه) اى لتيقنه وعدم احتياجه الى النية
فان تكلمه ثم قال مانويت شيئا يحكم بالفرد (قوله اى كل الجنس بدليله وهو النية)
اى اسم الجنس وهو المصدر الثابت بالامر له كل وبعض فالبعض الذى هو اقله
فرد حقيقة وحكما فالكل مثل الثلث التطليقات فليست بفرد حقيقة بل هى
اجزاء متعددة ولكنها فرد حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس
واحد الا ترى انك اذا عددت الاجناس مع كثيرة الاجزاء لايمنع الوحدة وهذا
كالحيوان من اجناس التصرفات المشروعة فتقول فى العدد الطلاق والنكاح
والبيع والاجارة فيكون الطلاق مع جميع اجزائه فردا حكما لانه جنس واحد
فصار هذا واحدا من حيث هو وله ابعاض كالانسان فرد من حيث ادمى
وفى التشبيه معنيان احدهما من حيث هو جنس وان كان ذا اجزاء اى افراد
فى الخارج كزيد و بكر وعمرو فكذا الطلاق ووجه التشبيه ظاهر والثانى
ان الانسان الذى فى الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو ادمى
وان كان ذا اجزاء فى نفسه اى اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل فكذا
الطلاق واحد من حيث انه جنس وان كان ذو اجزاء ثلث (قوله لكونه كل المسمى)
اى لكونه فردا حكما لكون الثلث من اسم الطلاق كل المسمى فيراد باسم الطلاق
الكمال المسمى وهو الثلث باعتبار التسمية مع النية مجازا لكن يرد على هذا
التوجيه اطلاق الاسم على تمام المسمى الموضوع له ان يكون مجازا لان الحقيقة
اسم الكل لفظ اريد به ما وضع له مأخوذ من حق الشئ فهو حق وحاق
اى ثابت وحقيق اى جدير ومنه سميت الحاقة والمجاز ينال بالتأمل فى طريقه
وهو مذهب الجمهور و ذهب طائفة الى اشتراط السماع فى كل فرد من المجاز

فيعتبر بذلك الطريق ويقتدي بنظره ومثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثل القياس من النص فعلم منه بالقياس ان كال المسمى وهو الثلث الطلقات مجاز لان لفظ الطلاق موضوع في اللغة بمعنى التطليق كالاسد اذا كان اسما رجل وهو المسمى له يكون لفظا مجازا لغة لان الاسد موضوع للهيكل المخصوص فلا يسقط عما هو موضوعه الاصلي ابدا فيكون مجازا لغة في الرجل حال كونه اسما والطلاق كذلك (قوله علة لعدم اقتضاء) وفي عبارته رمز الى ان التعلق معنوي وعندي انه علة لقوله ويحتمله كله لان في ضمن الاثبات احتمال معنى الكل اثبات عدم احتمال التكرار لان تضمن الامر مصدرا لا يحتمل العدد يقتضي عدم احتمال التكرار لان التكرار لا ينفك عن العدد فثبوت معنى احتمال الكل لكون المصدر فردا في الكل حكما لا في احتمال التكرار (قوله كالاثنين في طلاق الحرة الخ) لان الاثنين لا يكون فردا لا حقيقة ولا حكما ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد ويؤيده ماذكر شمس الائمة ولا يعمل نية الثنتين اصلا لانه ليس معنى الفرد صورة ولا معنى بالنسبة الى الحرة واما بالنسبة الى الامة فيقع بالنية لانه كال المسمى بالنسبة اليها (قوله والثلثة الخ) مثال هذا الاصل رجل قال لامرأته طلقي نفسك اوقال لاجنبي طلق امرأتي فان ذلك واقع على الثلث عند الفريق الاول وعند الشافعي يحتمل الثلث اتفاق والمثنى اختلافي وعندنا يقع على الواحدة وان لم ينو شيئا وان نوى الكل وهو الثلث فعلى مانوى (قوله وغيرها) اي غير الثلثة من الاعداد في سائر الاجناس لان عدد سائر الاجناس غير متناهية وكال الاعداد في الطلاق ثلثة (قوله وذلك) اي بيان عدم كون المصدر محتملا للعدد وذلك اسم مشار بعيد ويجوز اطلاقه بمعنى هذا كما ذهب اليه بعضهم كذا في البحر وذكر في شرح التأويلات ان مالا يحس بالبصر فالاشارة اليه بلفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب ومن حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك كما يقال دخل الامير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى الاخبار عن دخول الامير وهو مما لا يحس بالبصر ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن جريج والكسائي والاخفش وابو عبيدة ان معنى قوله تعالى ذلك الكتاب هذا الكتاب انتهى ولكن استعمال وذلك بالواو في عبارة المحصلين في مقام التفصيل والبيان فلا يحتاج الى هذا الاعتبار كما فسرناه في قول المص (قوله لان المصدر مفرد الخ) لان المصدر لا تركيب فيه (قوله والمفرد لا يقع على العدد الخ) لان العدد ما يتركب من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان

(قوله بل على الواحد حقيقة) اى عندنا (قوله لتعينه) اى لتيقنه وهو الفرد الحقيقى والحكمى (قوله او اعتبارا) عطف على حقيقة اى لايقع الا على الفرد الحقيقى او الحكمى (قوله اعنى المجموع من حيث هو المجموع) اى الواحد المراد بجميع اجزائه (قوله فانه) اى المصدر (قوله جنس واحد مجموعى اعتبارى) وان كان له الاجزاء (قوله من الاجناس) اى من الاجناس الشرعية كالنكاح والطلاق والعتاق وغيرها فيكون جنسا واحدا بجميع اجزائه بالنسبة الى سائر الاجناس (قوله فيحتمل) اى الجنس الواحد المجموعى من المصدر (قوله لكونه) اى لكون الجنس الواحد الحكمى المجموعى كال المسمى وهو الثلث الطلقات (قوله وههنا) اى فى كون المصدر مفردا لايقع على العدد (قوله فممنوع الخ) لان المصدر اسم جنس كرجل مثلا واسم الجنس فى الحقيقة فرد شايع فى افراد الاجناس على سبيل البدلية لا على التعيين فاذا دخل عليه لام العهد فيتعين رجل معين كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا معينا نحو زيد الرجل وزيد الانسان اى الكامل فى الرجولية والانسانية لان الالف واللام اذا دخل على الجنس يصرف الى الكامل واذا دخل لام العهد يراد به المعين قال الله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اى ذلك الرسول بعينه وهو موسى عليه السلام وكذا فى اللام الجنس يراد به الفرد الغير المعين قال الله تعالى اخبارا عن يعقوب عليه السلام واخاف ان يأكله الذئب ويقع على اقل ما يحتمل اللفظ وهو الواحد فى الجنس المفرد بالاتفاق وكذا فى الجمع عندنا خلافا للكشاف فى الفرق بين اللام الداخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع يعنى استغراق المفرد اظهر من الجمع عند صاحب الكشاف لكنه مردود بل الجمع المحلى باللام او الاضافة اشمل لان قولهم اعتقت عبيدى واهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض لان الصفر والبيض صفتى الدينار والدرهم وان لم يشملا لما كانا صفتين لاسم الجنس الشامل الى الواحد ولما كان عبد واحد معتقا اذا كان له عبد واحد فى قوله اعتقت عبيدى ولما حنث فى تزوج الواحدة فى قوله لا اتزوج النساء واما مسلك صاحب الكشاف فى سورة البقرة فى قوله تعالى الصالحات فان قلت اى فرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على الجمع قلنا اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد منه واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد بعضه لا الى الواحد والجمعية فى حمل الجنس لا فى وحد انه انتهى وتبعه السيد السند فى حاشيته فالتفصيل فى محله فارجع ثمه لان هذه الصناعة

لانسلم هذا البحث (قوله فسلم) اى كون المصدر مفردا مقابلا للتثنية والجمع مسلم
(قوله ولكنه لاينافى احتمال العدد) لان اسم الجنس يحتمل العدد لان الحقيقة فى اسم
الجنس من حيث هى هى فى ذاتها صالحة للتوحيد والتكثير لتحققها مع الوحدة
والكثرة ولاجل هذا يكون اللام فى تعريف الحقيقة للاستغراق وان لم يكن الاسم
محتملا للكثرة فكيف يكون للاستغراق فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر (قوله والمنع
مكابرة الخ) لان وظيفة السائل ثلثة المناقضة والنقض والمعارضة لانه اما ان يمنع
مقدمة الدليل او الدليل نفسه او المدلول فهذا ليس من قبيل الاول لان السائل
ان منع مجردا اومع السند فهو المناقضة فلايكون منعه فى هذه الصورة بلادليل
بل بالدليل فهو غصب غير مسموع فلايقال له المكابرة وان منع نفسه بالشاهد
فهو النقض واما منعه بلاشاهد فهو مكابرة غير مسموعة اتفاقا وان منع المدلول
بالدليل فهو المعارضة واما منعه بلادليل فهو مكابرة ايضا اتفاقا فقول المص
مكابرة يحتمل الثانى او الثالث واعتبارهما معا ويمكن ان يكون غصبا غير مسموع
عند المحققين لانه منع مقدمة الدليل وهو لان المصدر مفرد والمفرد لايقع على
العدد بقوله اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو يعنى يدل
على القلة والكثرة فيصير غاصبا غير مسموع (قوله من حيث هى هى لادلالة
على العدد الخ) هذا جواب سؤال مقدر ذكرناه فى تعريف الحقيقة بلام
الاستغراق حاصله سلمنا كون اسم الجنس للكثرة بقرينة العوارض وهى لام
الاستغراق وجوابه لكن لانسلم استعماله فى الكثرة بلا قرينة ولادليل يدل على
الكثرة فى الخارج (قوله اذ لادلالة للعام على الخاص اصلا) فيه بحث لان العام
اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جميع من المسميات كا ومن
والامر كذلك لالاستغراقها عندنا والشمول موجود فى البعض والكل حتى من
شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز فى البعض ايضا مع ان المدعى عكسه فى هذه
المسئلة فتفطن والتحقيق سبق مرة بعد اخرى فان الامر حقيقة فى الوجوب
والندب والاباحة فيصح استعماله فيه قطعا فتأمل (قوله بمعنى كل فرد) كما فى قوله
تعالى ان الانسان لفى خسر (قوله لابمعنى مجموع الافراد الخ) يعنى لا بمعنى الفرد
الحكمى الاعتبارى بجميع اجزائه كما قلتم (قوله فان زعمت انه ايضا واحد
اعتبارى الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان المعتبر عندنا فرد وعندكم كل
فرد فلاوجه للبحث فاجاب بقوله فهو المطلوب اذ لانفى باحتمال العموم والتكرار
سوى كل فرد من افراد الفعل (قوله انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا فى المفرد

العارى عنها الخ) ويمكن ان يناقش بان يقال انكم اخذتم الكل من النية باعتبار
الاعداد الشامل بجميع الاجزاء وهذا ايضا مجاز يحتاج الى القرينة لامحالة فكيف
يقال اين احدهما عن الآخر فتأمل (قوله انه) اى الامر (قوله لولم يحتمل العدد
لماصح تفسيره به) اى بالعدد (قوله مثل طلق نفسك الخ) حاصله كيف يقال
ان الامر لايحتمل العدد ولوقرن به على سبيل التفسير لايستقام كقول الرجل لامرأته
طلق نفسك ثنتين اوثلث مرات وكانت ثنتين اوثلث مرات نصبا على التفسير
ولولم يحتمل لماصح ذلك وكذلك تقول صم ثلثة ايام اوكل يوم اى ابدا (قوله
بانا لانسلم انه تفسير الخ) اى لا انه تفسير لغة على سبيل بيان موجب المطلق
منه (قوله بل تغيير الى ما لايحتمله مطلق اللفظ الخ) يعنى بل تغيير الى معنى آخر
لايحتمله مطلقة بل يحتمله التغيير كما قرن الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على
سبيل تغيير موجبه الى وجه آخر لاعلى سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول
القائل انت طالق ثلاثا لايحتمل التأخر ولا ثنتين ولوقال الى شهر اوالا واحدة
تأخر الى شهر ولم يقع الاثنتان (قوله ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد الخ)
اى تبين ان عمل العدد فى التغيير لا فى التفسير لان التفسير يقرر الحكم لايغيره
وتوضيحه انه لوقال لامرأته امرك بيدك فطلق نفسك اواختارى فطلق
نفسك فقالت طلقت نفسى اواخترت نفسى يقع الطلاق بائنا اعتبارا للمفسر
وهو اختارى او امرك بيدك فيكونان كناية لاصريحا ولو قال اختارى تطليقة
اوامرك بيدك فى تطليقة فطلقت نفسها اواختارت نفسها فهى رجعية لان
التطليقة لم يوضع على وجه التفسير بل غيرها فى التصريح فكان رجعيا كذا
فى الجامع الصغير للتمرتاشى واما نصب العدد على التمييز فليس على التفسير بل
لقيامه مقام المصدر فان قوله طلقت امرأتى ثنتين اوثلاث مرات معناهما طلقت
تطليقتين ثنتين او تطليقات ثلاثا كذا فى التقويم واصول شمس الائمة حتى لوقال
لامرأته طلقتك ثلاثا اوواحدة وقدماتت المرأة قبل ذكر العدد اى عدد الطلاق
لالفظ العدد وهو الثلث فتبين ان عمل قران العدد فى التغيير لافى التفسير لان
التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لامغيراله وحكم شمس الائمة فى هذه المسئلة
بالتغيير لا بالتفسير صريح بان وقوع الطلاق بلفظ العدد لابالصيغة لانها
مذكورة وانما قال وقدماتت قبل ذكر العدد لان الزوج يحتاج الى البيان وبعد
الموت لايفيد لعدم وقوع الطلاق بعده فلايقع شئ وتوضيح التفسير والتغيير
سبق (قوله مشكل انت عرفت قبل) لااشكال اصلا فى التغيير فى القران لان قران

العدد بالامر كقرآن الشرط والاستثناء بالطلاق اذا قلت انت طالق ثلثا لايحتمل
التأخير ولا لاثنين واذا قلت الى شهر اوالا واحدة غيرت موجبهما حقيقة لاعرفية
فلا يرد هذا الاعتراض فلا يحتاج الى جواب المص بارجاع الحقيقة اللغوية الى
الحقيقة العرفية فهي مجاز ايضا كما اريد من الامر المعنى الكلى المجموعى وهو
الفرد حكما (قوله مخالف لاجماع اهل العربية الخ) اقول لامخالفة لهم لان
الجنس عندهم موضوع لواحد شايع على سبيل البدلية (قوله ففى اقتصر
المتكلم على المصدر) الذى لايحتمل العدد (قوله علم انه اراد موجبه العرفى الخ)
اعلم ان البزدوى وجميع الاصوليين جعلوا المصدر وسائر اسم الجنس كانسان
فردا حقيقة وحكما من كل وجه فى الواحد عند اطلاقه وفى الكل محتملا بصيغة
انه واحد بجميع اجزائه عند الاعداد وتبعهم المص وقد اضطر فى هذا المقام
عن الجواب لجعل الواحد الحقيقى من كل وجه مجازا والكل المجازى الاعتبارى
حقيقة ولم يطلع على مراد المجيب عن البحث بقوله واجيب وهو صاحب
الكشف مع تصريحه بقوله على سبيل تغيير موجبه الى وجه آخر لاعلى
سبيل بيان موجب المطلق منه كقران الشرط والاستثناء بالجملة على سبيل
تغيير موجبه الى وجه آخر لاعلى سبيل بيان المطلق منه (قوله قيد به
احترازا عن اسم فاعل علما كالحارث والقاسم الخ) اللام فيهما زائدة ليست
بلازمة كالان والذى والتى والجوت لانها لاتنفك عن اللام مع البناء وبلازمة
بالغلبة كالنجم والدبران والثريا لكن يجوز دخوله على العلم لمحا اوصفيته
مقصورا على السماع كالقياس والحسن والحسين ولايقال المحمد والعلى
كدخوله فى قول الشاعر باعدام العمرو من اسيرها حراس ابواب على قصورها
اعلم ان جميع النحويين ذهبوا الى زيادة اللام فى العمرو وتبعه ابن الحاجب
فى شرح المفصل لكن قال فى محل آخر يريد النكرة بالعلم لمشاركه له فى الاسم
فاجراه مجرى الانواع نحو رجل ورجل وادخل عليه الالف واللام فى قوله
باعدام العمرو الخ وفى البحر اللام للعهد والحضور وللغلبة وموصولة وزائدة لازمة
كالان والذى اوغير لازمة نحو باعدام العمرو الخ قال الدمامينى فى شرح التسهيل لاتجد
اسما مبنيا قد تحلى باللام الا الان وهو شاذ لايقاس عليه لان الشذوذ فى حكم العدم
انتهى اقول لم يطلع على ماقاله ابن يعيش ان الحاق الالف واللام الاسماء المبنية
لاتوجب لها الاعراب الاترى ان قولهم الآن والذى والتى والجوت ونحوها
لم توجب لها اعرابا قال ابو حيان فى الارتشاف وفى سبب بناء الآن اقوال

وقد يعرب على رأي بدليل انتهى وفي هذا المقام تفصيل لايساعده هذا الفن (قوله فان الدلالة المعتبرة الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ان الحارث والقاسم يدلان على المصدر مع انهما ليسا بما نحن فيه فاجاب بقوله فان الدلالة المعتبرة الخ حاصله المصدر في الاعلام ليس بمراد وان توجه الذهن اليه لان العلم انما وضع للدلالة على المسمى لا على الدلالة على الموضوع له (قوله كالسارق) في قوله تعالى السارق والسارقة (قوله وذلك) اى عدم اقتضاء المصدر الذي دل عليه اسم الفاعل (قوله اريد بها) اى السرقة (قوله المرة عندنا) وعندهم المرتين وبعد الثالث لامحل للقطع وعندنا اليمنى فقط لان قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فاقطعوا ايمانهما بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كانه قال فاقطعوا ايمانهما فلايتناول اليسرى فيكون محل القطع في المرة الثانية الرجل اليسرى بالسنة والاجماع لانه آلة السرقة كاليد فان قيل بتخصيص الايدى باليمنى يجرى مجرى النسخ قلنا هذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمنى كان القيد زيادة وصف بالحكم المسكوت عنه فيثبت فيه كما في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام متتابعات فيرتفع الاطلاق بالقيد ويجب الحمل على السنة والاجماع وان لم يقرأه ابن مسعود مع انها ثابتة فاذا ثبت التقييد في النص جعلت صفة الجمع في ايديهما مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وكقوله تعالى الحج اشهر معلومات كيف والعمل بالجمع غير ممكن لانه ليس لكل انسان الايدى كالاصابع فيصرف الى اليمنى وفي كون الجمع المحلى باللام او الاضافة مضمحلا اتفاق سوى صاحب الكشاف كما سبق (قوله ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري) اى لا احتمال لمصدر الذي دل عليه اسم الفاعل ان يحمل على المعنى المجموع الاعتباري (قوله اعني كل السرقات التي توجد منه) اى من السارق والا يلزم ان لايقطع السارق الى آخر العمر (قوله والاولى) اى اليمنى (قوله متعينة) يعني الآية بجملة والسنة والاجماع وقراءة ابن مسعود يفسرها اذ القراءة يفسر بعضها بعضا كما اختص مصحف ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات كما سبق (قوله فلا يكون اليسرى) بالاجماع والسنة وقرأة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه (قوله والا لم مرادا ضرورة الخ) عطف على اليسرى اى فلايكون الاطراف مرادا كما قال الشافعي لضرورة الشرع فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشارع كذا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم السارق لايؤتى على اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يجد توبة (قوله فقول الشافعي)

ان الآية تدل على قطع يسرى السارق فى الكرة الثانية الظاهران يقول فقول الشافعى ان الآية تدل على قطع اليسرى تدل وعلى اطرافه الاربعة يكون ضعيفا وجه استدلاله ان الله نص على الايدى بنص الجمع واضافها الى السارق ما وجب الاستغراق كقولك عبيد كما فيدخل اليسار كاليمين فى الحكم بمطلق الاسم و لايحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق و ذلك يجرى مجرى النسخ عندكم ولان فيه ابطال صيغة الجمع لانه لايكون لسارق و سارقة ايمان بل لهما يمينان فثبت ان اليسار محل القطع وكيف لاواليسار آلة السرقة كاليمين وفوق الرجل اليسرى فيكون محل القطع الا ان فى المرة الثانية يثبت المحلية للرجل بالسنة والاجماع فلايوجب ذلك انتفاء المحلية بالكتاب وقطع الاطراف الاربعة لكونها آلة للسرقة كاقطع اليسار فى المرة الثانية عندنا يقطع جميع الاطراف بتجدد السرقة عنده ووجه الضعف ان قول الشافعى بعد تعيين صاحب الشرع قولا وفعلا اليد اليمنى والرجل اليسرى مع انضمام اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى يد اليسرى والاطراف الاربعة ضعيف وان يجز عنده حمل المطلق على المقيد فى القراءة الغير المتواترة لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمين بالسنة والاجماع والكتاب كان القيد زيادة وصف فيه فيرتفع الاطلاق بالقيد ويجب الحمل بالاجماع وكانه قال لاخر اعتق عبدا من عبيدى ثم قال عنيت بفلان وهذا جائز عنده ايضا (قوله قيل مع ان الحكم واحد الخ) يعنى قيل فى وجه قول الشافعى حمل المطلق على المقيد اتفاقى فكيف لم يحمل الشافعى المطلق يعنى ايديهما على المقيد يعنى قراءة ايمانهما مع ان الحمل اتفاقى

(قوله لم يحمل الشافعى المطلق على المقيد) فى هذه المسئلة لما سبق فى مبحث تعريف القرآن قال مالك والشافعى لايجوز العمل بالشاذ مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره (قوله لالانه لايحمل فى مثل هذه الصورة) يعنى لاينكر الشافعى حمل المطلق على المقيد لكن ينكر حمل هذه الآية المطلقة على حمل قراء ابن مسعود لانها ليست بآية عنده لانها غير متواترة حتى يكون آية مقيدة يصح الحمل عليها اتفاقا (قوله وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت) اى الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت معين كالموقتة لان الموقتة انواع بالنسبة الى الوقت فالمطلقة نوع واحد بالنسبة الى الوقت لانها غير متعلقة بوقت معين فيكون مطلقا واحدا فان قلت العبادة لابدلها من وقت فكيف يكون مطلقة قلت يعنى من الوقت الوقت المحدود الذى تعلق جوازها به كالموقتة لاينفك ما من

فعل الانطلق بوقت محدود عند وجوده لانانقول المراد الوقت عينه الشارع لاغير الاترى ان قضاء صوم رمضان يجوز الى وقت لايفوته القضاء وكذاقضاء الصلوة واداء الزكوة والفطر والعشر والكفارات ايضا لان الشارع لم يذكر لها وقت معين (قوله يكون الاتيان به) اى بالمطلوب به (قوله بعده قضاء) اى بعد وقته قضاء (قوله وقد يزاد اوغير مشروع الخ) يعنى قد يزاد اوغير مشروع بعد قوله قضاء (قوله فعلى الاول) اى عدم الزيادة يكون امر الحج وهو يجوا (قوله مطلقا) اى مطلقا عن وقت معين فى سنة معينة لكونه واجبا فى العمر (قوله وعلى الثانى) اى على زيادة اوغير مشروع يكون موقتا وهو الحق لان فخر الاسلام قال واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل وهو حجة الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل انه وقته العمر اوشهر الحج فى كل عام صالح لادائه اواشهر الحج من العام وقت معين لادائه ولاخلاف فى الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لادائه يعنى اذا اخر عن العام الاول كان مؤديا لاقاضيا بالاتفاق فاما الوصف الثانى اى تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء فهو صحيح مع وصف الاول عند ابى يوسف فى الحال اى فى السنة الاولى واشهر الحج فى هذا العام الذى لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلوة من حيث انه لايجوز تأخير الصلوة عن الوقت فكذا لايجوز تأخير الاداء عن السنة الاولى فاذا ادرك العام الثانى صار بمنزلة العام الاول لايصير العام الثانى كذلك اى بمنزلة العام الاول الا بشرط الادراك الى الثانى الا انه اذا اداه صار مؤديا لاقاضيا وقال محمد لايتعين هذا الوقت اى العام الاول للاداء وانما وقته العمر فيسعه التأخير بشرط ان لايفوته عن العمر اعلان الاشكال فى ذات الحج وفى وقته اما الحج فانه فرض العمر فمن هذا الوجه يشبه الصلوة ومن حيث انه لايسع فى كل سنة الاحج واحد يشبه الصوم اومن حيث انه اركان معلومة لايقع الامن اركان معلومة معينة من اشهر الحج كان يشبه الصلوة ومن حيث انه يمنع مشروعية غيره كان شبيها بالصوم وقبل الاشكال فى الوقت واسناد الاشكال الى الحج مجاز اما الاشكال فى الوقت فان وقته كل العمر فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث ان اشهر الحج فى كل عام لايسع فيه الاحج واحد يشبه وقت الصوم وقيل الاشكال بالنسبة الى سنة واحدة فان اشهر الحج فى كل سنة يفضل عن الاداء فكان شبيها بوقت الصلوة ومن حيث انه لايجوز فيه الاحج واحد يشبه بوقت الصوم وانما سمى مشكلا لانه دخل فى اشكاله هذا ملخص مافى البزدوى وشروحه (قوله من اقسام المطلق) لانه ليس لها وقت معين للاداء لافى اليوم ولافى السنة

(قوله كما ذهب اليه صاحب الميزان) اقول لاوجه لتخصيصه به بل عند عامة الاصوليين والفقهاء (قوله ولاقيدله) اى تعلق الصوم بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لانه غير ممكن فى الليل فى الايام المنهية فلا يكون قيد اليوم للصوم قيدا للصوم بالوقت (قوله وعدها من الموقت الخ) اقول وجه التسامح بناء على ظاهر قول الامام محمد فى اختلاف وقت الحج وهو اشهر الحج من هذا العام بمنزلة يوم ادركه فى حق قضاء رمضان فان من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام آخر لايتعين عليه وجوب القضاء فى هذا اليوم حتى لواخر وقته لاياثم لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك الحج فاذا كان الحج موقتا مع كونه عمريا يقتضى ان يكون قضاء الصيام وسائر الاداء من الصيام موقتة وانما خص هذا النظير دون الاول اى دون اول جزء الوقت فى الصلوة مع انه مثله بلا فرق لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلوة لانه لم يتخلل بين اجزائه مايمنع جواز الاداء (قوله اى الامر بصدقة الفطر الخ) وفى البزدوى والنذر بالصدقة والنذر المطلق جمع بين ماوجب بايجاب الله تعالى وبين ماوجب بايجاب العبد فالزكوة والعشر وصدقة الفطر نظير الاول والنذر بالصدقة المطلقة اى غير المقيدة بوقت نظير الثانى

﴿ فصـــل ﴾ فى امر المطلق لايوجب الفور

(قوله والصحيح) الذى عليه مشايخنا وفى البزدوى والصحيح الذى عليه عامة مشايخنا (قوله لايوجب الفور) يعنى ان الامر المطلق عند عامة مشايخنا لايوجب الفور بلا خلاف الا فى مسئلة الحج لان تعيين الوقت فيه مختلف فيه ابتداء فلا نعنى مسئلة الحج مبنية على سائر الامر المطلق الذى يقتضى الفور على معنى ان فى الامر المطلق اول اوقات الامكان متعين للاداء عند ابى يوسف لا ان الخلاف فى الامر المطلق ايوجب الفور ام لا مثل وجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر وغيرها ابتدائى كما زعم الكرخى حتى يحمل على الامر المطلق اختلاف الحج الذى عند ابى يوسف واجب على الفور حتى ياثم بنفس التاخير رواه عنه بشر والمعلى وهكذا ذكر ابن شجاع عن ابى حنيفة قال سئل عمن له مال الحج ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب فى الحج عنده على الفور لكن فى مطلق الامر اتفاق سوى الكرخى وجماعة من مشايخنا (قوله وهو) اى الفور (قوله لزوم الاداء فى اول اوقات الامكان) اى لزوم اداء الواجب فى الامر

المطلق فى اول وقته (قوله بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه) اى اول وقته الذى
يمكن الاداء فيه (قوله خلافا للكرخى منا) وفى البزدوى وجماعة من مشايخنا
لان الكرخى جعل مسئلة الحج بنائية على الامر المطلق مع ان المسئلة مبتدأة غير
بنائية لان الامر المطلق لا يوجب الفور عند ابى يوسف ومحمد وعامة مشايخنا
بلاخلاف (قوله وبعض اصحاب الشافعى) اقول هذا القيد يقتضى ان يكون
التأخير فى الامر المطلق جائزا مطلقا مع ان جواز التأخير عند الشافعى واصحابه
فى حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض ذكر الغزالى فى المستصفى ان التأخير
عند الشافعى واصحابه جائز فى حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء
الى السنة الثانية فى حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض فلايكون اتفاقهم
على عدم الفور معنا مطلقا وذكر فى اشارات الاسرار لابى الفضل الكرمانى وقال
محمد والشافعى يجب توسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه اذا اخر
يفوت واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم بالتأخير وان كان
بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل التأخير فان العمل
بدليل القلب واجب وعند الشافعى لاياثم بالتأخير وان مات كذا فى المبسوط
وغيره والخلاف فى التأثم بالتأخير لافى جواز التأخير اتفاقا (قوله والقائلين) عطف
على قوله للكرخى فيه بحث لان ايجاب الامر المطلق عن القرينة التكرار بتكرر وقته
عندهم ولا وقت للمطلق حتى يقتضى التكرار بتكرر الوقت بل شبهتهم فى هذا
الخلاف انما يكون فى بناء الامر المطلق على مسئلة الحج كما قال ابو يوسف على
الفور ومحمد على التراخى لاماقاله المصنف بقوله لهم قوله تعالى الخ (قوله بل
من الفاء الخ) اى الفاء التى تدل على التعقيب اقول الجواب الصحيح فى هذا المقام
ان الامر المطلق فى هذا الامر لايقتضى الفور من الفاء بل من علم الله تعالى
المحيط الى الابد كما فى قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار فترى مستقبل واذ ظرف
الماضى ومضاف للجملتين وانما كان كذلك لان الشئ كائن وان لم يكن بعد وذلك
عند الله قد كان لان علمه به سابق وقضاءه نافذ فهو كائن لامحالة فهذا من هذا
القبيل لا من الفاء التعقيبية (قوله اقول قد منع المحققون الخ) اقول لا يرد هنا
المنع على المجيب لانه لم يدع الفاء الجزائية التعقيبية بل التعقيب مطلقا مثل الاول
فالاول والاقدم فالاقدم لان اذ ظرف لما مضى الزمان لاشرط حتى يرد عليه
المنع ولئن سلم كونها ظرفا متضمنا لمعنى الشرط لايقتضى وجوده وجود المشروط
كيف يكون التعقيب فلانسلم الشرط الشرعى لايقتضى وجود المشروط لكونه

علة فيكون تعقيبا لعدم تخلف المعلول عن العلة (قوله للقطع) علة للمنع على طريق المناقضة يعنى سند لمنع مقدمة الدليل وهى افادة التعقيب ويسمى بالحل وهو تعيين موضع الغلط وليس بدليل المنع فهو غصب غير مسموع عند المحققين نعم قد يتوجه ذلك بعد اقامة الدليل على تلك المقدمة الممنوعة ويجوز ان يمنع الدليل نفسه بالشاهد فيكون نقضا اوالمدلول بالدليل فيكون معارضة اقول يمكن ان يجيب من جانب المعلل عند المناقضة بالدليل او بالتنبيه اواثبات مدعاه بدليل اخر فهو الاقدم فالاقدم وعند النقض ايضا بنفى شاهد بالمنع بان يقال لانسلم عدم دلالة هذه الاية على الفور من عدم دلالة قوله تعالى اذانودى لان اذا للظرف لزمان الماضى واذا فى هذه الاية شرطية واستقبالية فلا اتحاد بينهما وان كان فى بعض المحل اتحاد بينهما فى دخول الفاء الجزائية اواثبات المدعى بدليل اخر ايضا وعند المعارضة بالتعرض الى دليل المعارض اذ يصير المعلل حينئذ كالسائل وبالعكس ثم ان من يكون بصدد التعليل قد لايكون مدعيا بل ناقلا عن الغير فلايتوجه عليه المنع بل يطلب منه تصحيح النقل فقط هذا الذى ذكرناه طريق المناظرة (قوله لادلالة لقوله تعالى اذانودى الخ) اقول وان سلم عدم دلالة هذه الاية المصدرة باذا الظرفية المتضمنة معنى الشرط فى المستقبل من الزمان على التعقيب فلايلزم من هذا عدم دلالة الظرفية الماضوية الغير المتضمنة لمعنى الشرط التى وقعت الفاء بعدها على التعقيب نعم اذا وقع فى الصدر يقع الفاء الجزائية بعدها نحو قوله تعالى اذالقيتم فئة فاثبتوا لانه ظرف متضمن معنى الشرط وفى هذه الاية ظرف لان لاتسجد فاين القياس اعلم ان دليل القائلين بالفور ليس ماذكره المص حتى يحتاج الى هذا التأويل بل دليلهم على ماذكره القوم ان الامر يوجب اداء الفعل فى اوقات امكان الاداء ولهذا لوادى فى الوقت الاول يسقط الفرض عنه بالاتفاق لان الامر طلب اداء الفعل وهذا الوقت صالح للطلب فيجب الاداء فى الحال ولايجوز التأخير لانه نقض للوجوب لان التأخير ترك لفعله فى وقت وجوبه وترك الفعل فى وقت وجوب الفعل نقض للوجوب وانه باطل ولان التأخير تفويت لانه لايدرى ايقدر على الاداء فى الوقت الثانى ام لايقدر والمشكوك لايعارض المتيقن فيكون التأخير تفويتا ظاهرا ولان الحكم الثابت به الاعتقاد واداء الفعل والاعتقاد يجب على الفور وكذا الاداء ولان النهى ضد الامر وانه يوجب الانتهاء على الفور فكذا الامر لكن النهى يوجب الدوام لوقوع مصدره فى سياق النفى وفى الاثبات

مرة واحدة فى المطلق (قوله فالوجه الخ) اى الوجه الكامل فى الجواب وانما فسرنا الوجه بالكامل لان اللام اذادخل على الجنس يحتمل الكامل نحو زيد الرجل وزيد الانسان اى الكامل فى الرجولية والانسانية ويحتمل ان يكون بمعنى الذى نحو البيت اى الذى هو بيت فان اللام فى الجنس يكون بمعنى الذى كاسم الفاعل والمفعول والتفصيل فى البحر (قوله خالف جمهور المتمثلين بالامر الخ) اقول لايمنع هذا الجواب دلالة الامر على الفور لان امتثالهم بالامر واذا كان امتثالهم بالامر المطلق بغير قرينة الفايدل الامر المطلق على الفور مع ان الجواب خلافه (قوله او يقال) عطف بتقدير ان على ان يقال فالتقدير او الوجه فى الجواب ان يقال ان ذلك يجوز ان يكون امرا مقيدا بوقت معين لان المجيب ان شرع فى اقامة الدليل فللسائل ان يمنع وقدمة من مقدمتيه او كليتهما على التعيين فلذلك يسمى منعا ومناقضة ونقضا تفصيليا ولايحتاج فيه الى شاهد يتقوى به المنع بل الجواز يكفى فى المنع (قوله فلادلالة فيه الخ) اى فى الوقت المعين (قوله على المطلوب) اى على كون الامر المطلق على الفور وهو مطلوب لانه صار موقتا فلاتنكر دلالة الموقت على الفور (قوله وانا) اى لعامة مشايخنا القائلين بالتراخى (قوله ان الفور امر زائد ثبوتى الخ) وانما قيده بالثبوتى لان النهى يوجب الانتهاء على الفور اتفاقا (قوله فيحتاج الى القرينة الخ) لان الزائد عن معنى الشئ يحتاج فى ارادته الى القرينة كالمجاز (قوله بخلاف التراخى) اى بخلاف التراخى فى الامر المطلق لان الامر مأخوذ من المضارع فيكون التراخى معناه حقيقة على قول من جعل الاستقبال حقيقة او مشتركا بين الحال والاستقبال لاامرا زائدا يحتاج الى قرينة (قوله بمعنى عدم التقييد بالحال) يعنى المراد بالتراخى ان لايكون معنى الامر بمعنى الحال والايكون فورا (قوله لاالتقييد بالاستقبال) اى لابمعنى التقييد بالاستقبال (قوله فلايحتاج الى القرينة) اى التراخى الذى لايحتاج الامر فى دلالته الى القرينة فى الامر وهو الاصل لان الامر لايدل على الفور ولا على التراخى بل كل منهما بالقرينة وهم لايعنون بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر بالتراخى الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت وصاحب التوضيح اصطلح على ان المراد بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخى عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخى بان الامر جاء للفور وجاء للتراخى فلايثبت الفور الابالقرينة وعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخى لضرورة عدم قرينة الفور لابدلالة الامر لانه كان لمعارض ان يقول جاء

للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها ثبت الفور فقد فهم بان الفور
امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فظهر من
هذا التحقيق ان مراده بقوله هو الاصل عدم القرينة وهو الاصل لا الاصل
الذي دل عليه صيغة الامر وهو اما حال واما استقبال او مشترك بينهما
والجواب مناغير ما ذكر المصنف ان صيغة الامر انما وضعت لطلب لا غير فلا يتقيد
بزمان دون زمان كما في سائر صيغ الافعال الموضوعة لها بيانه ان قوله افعل ليس
بمتعرض للوقت المعين كما ان قوله فعل ليس بمتعرض الوقت المعين فكما لا يجوز
تقييد الماضي والمستقبل بزمان فكذلك لا يجوز تقييد الامر بزمان ما فاستوت الازمنة
كلها في حقه فثبت ان الصيغة لا توجب الفور واما قول الخصم في التراخي نقض
الوجوب قلنا انما نقض الوجوب اذا كان مضيقا لا موسعا والفوات لا يتحقق الا
بالموت والفجأة نادرة في الزمان الثاني فيمكن الاداء فيه وانما يجب تعجيل الاعتقاد
لانه مستغرق جميع العمر فيجب في الحال وكذا الانتهاء مستغرق جميع العمر فيجب
في الحال بخلاف وجوب الاداء حيث لا يستغرق العمر فلا يجب في الحال وبهذا
الجواب قد طلع الصباح فاطف المصباح (قوله وايضا) اى ولنا ايضا في منع
الفور (قوله لكان الثاني والثالث تناقضا الخ) لانه لو كان معنى الامر الفور فهو
الساعة او بعد ساعة او بعد يوم تناقضا لان معنى افعل افعل هذه الساعة
ومعنى او بعد ساعة لا تفعل في الساعة بل بعد الساعة او بعد اليوم فيكون تناقضا
(قوله ان يكون الاول بيان تقرير) اى يكون الاول تفسيرا لما دل عليه اللفظ كما سبق
انه اذا قال لامرأته امرك بيدك فطلق نفسك يقع بائنا اعتبارا المفسر وتقريرا للاول
(قوله والاخيران بيان تغيير الخ) اى تغيير اللفظ الى معنى آخر لا يحتمله مطابقة كقولك
انت طالق ثلثا يحتمل التأخير ولا ثنتين ولو قلت الى شهر او الا واحدة تأخر الى شهر
ولم يقع الاثنتان كما سبق وكذلك بالنسبة اليهما (قوله لبقى على اطلاقه) اى
الطلاق المفسر (قوله مما يكذبه) يعني انعقاد الاجماع على افعل مطلق وافعل
الساعة مقيد يكذب بيان التقرير لان التقرير تفسير لا يغير المفسر فهذا مغير
(قوله اقول ان اريد الخ) اى الاطلاق على لفظ قلنا ان لفظ افعل مطلق ولفظ
افعل الساعة مقيد لكنه غير مفيد لكون النزاع لفظيا (قوله وان اريد معنى الخ)
اقول مراد المجيب اجماع غير الخصم فكيف لا يصح دعوى الاجماع فهذا الجواب
الى الخصم الذي يخالف الاجماع (قوله اى بين ابي يوسف ومحمد الخ) ارجع
الضمير الى ابي يوسف ومحمد ولم يذكرا في المتن بل فسر بهما في الشرح لان مراده

ان هذا المتن لغز لا يمكن الاطلاع عليه الا بعد النظر فى البزدوى ان الخلاف فى الحج عدم الخلاف فى الامر المطلق مذكور فيه (قوله وذهب الكرخى وجماعة من مشايخنا الى انه الخ) اقول بين قول المص اولا خلافا للكرخى منا و بين قوله وذهب الكرخى وجماعة من مشايخنا نوع ركاكة فى الظاهر لكن المراد بقوله خلافا للكرخى منا فى افادة مطلق الامر الفور عند الكرخى فقط لا عند جماعة من مشايخنا واما المراد بقوله وذهب الكرخى وجماعة من مشايخنا الخ فليس خلاف افادة الامر المطلق الفور عندهم فان الامر المطلق لا يوجب الفور عندهم غير الكرخى بل الخلاف ان الامر المطلق يوجب الفور عند ابى يوسف لان ابا يوسف حكم فى امر الحج بالفور مع اطلاقه فيكون مبنى لايجاب الامر المطلق الفور (قوله والصحيح انه لا خلاف بينهما هنا) اى فى مبحث الامر المطلق لان الامر المطلق لا يوجب الفور عندهما وعند عامة مشايخنا (قوله والخلاف الواقع بينهما) اى بين ابى يوسف ومحمد (قوله ابتدائى) اى مسئلة مبتدأة لا بنائية كما زعم الكرخى فعند ابى يوسف الحج واجب على الفور حتى يأثم بالتأخير رواه عنه بشر والمعلى وذكر ابن شجاعة عن ابى حنيفة قال سئل عمن له مال ايحج ام يتزوج قال بل يحج فهذا دليل عنده على الفور كما سبق فذهب محمد فى ذلك الى ان الحج فرض العمر بلا خلاف لانه اذا ادى بعد سنين يكون اداء عند ابى يوسف ايضا لا قضاء و سبب الخلاف ان الحج يجب مضيقا عند ابى يوسف لا يسعه فيه التأخير عن العام وقال محمد يجب موسعا يسعه التأخير (قوله كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام) اقول ظاهر كلام فخر الاسلام على خلافه لانه قال واما النوع من الموقتة وهو حج الاسلام انتهى (قوله او لعدم الاطلاق) اى كونه ابتدائيا لعدم الاطلاق لانه لا يتأدى فى كل عام الا فى وقت خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج فى جميع عمره (قوله بل هو موقت باشهر الخ) والى العبد تعيينه كصوم القضاء فانه موقتة بالعمر ووقت ادائه النهر دون الليالى كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقى السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا بطريق الاداء الا ترى انه متى اداه كان مؤديا ولو كان الاول متعينا لصار بالتأخير مفوتا كما فى شهر رمضان مع ان عند ابى يوسف كان مؤديا (قوله وقد مر معناه) اى انه موقت باشهر الحج دون باقى السنة (قوله ولما كان تقسيم المقيد) اى الامر الموقت المقيد من حيث هو مقيد بوقت (قوله الى الاقسام الخ) اقول اراد رد ما قاله البزدوى آخذا من الكشف يأتى تفصيله لان صاحب البزدوى قال الامر الموقت ينقسم

الى ثلثة اقسام نوع منهما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وهو وجود الفعل وشرطا للاداء وهو اخراج الفعل من العدم الى الوجود وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا محضا لا معيارا كالصوم والاداء يفوت بفوته فكان شرطا لان الشرط ما يتوقف عليه الحكم ولا يترتب والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت وتفسد الصلوة بالتعجيل قبله فكان سببا والقسم الثانى من الموقتة ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا كاوقات صيام القضاء والكفارات والنذور (قوله باعتبار القيد الخ) اى باعتبار قيد الموقتة من الاقسام الثلثة (قوله قسم القيد الخ) اقول قال فخر الاسلام القسم الاول من الاقسام الثلثة باعتبار تقسيمه الى اربعة انواع لان القسم الاول وهو وقت الصلوة اربعة انواع منها ما يضاف الى الجزء الاول اذا ادى عنده والثانى ما يضاف الى ما يلى ابتداء الشروع وهو الجزء الذى يتصل بالشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع آخر ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده كصلوة العصر وقت الاصفرار عند الغروب مثلا والنوع ما يضاف الى جملة الوقت وذلك يكون فى القضاء دون الاداء واما النوع الرابع من الموقت وهو حج الاسلام فهو مشكل لانه فى كل سنة اذا ادى يكون اداء لا قضاء فعلم من هذا التقرير ان الاقسام الثلثة يصير ستة باعتبار قيد قسم الاول لا باعتبار تقسيم القيد الى ستة اقسام كما قال فخر الاسلام قال صاحب الكشف قوله وهذا القسم اربعة انواع اى الوقت الذى هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع فكان هذا فى الوقت تقسيما لسببه لا لنفسه انتهى وتبعه المص فقال قسم القيد الى ستة اقسام اربعة منها ما ذكر وخمسة جعل الوقت الذى بمعنى الظرف معيارا وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وجعل الوقت الذى بمعنى الظرف معيارا له ولم يجعل سببا كاوقات صيام القضاء والكفارات والنذور فيكون ستة باعتبار تقسيم القيد اقول الحق ما قاله البزدوى وتبعه صاحب التوضيح لان الاصل فى انواع القسم الاول من الموقتة ان الوقت لما جعل سببا لوجوب الصلوة وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فى النوع الاول لانا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء سببا فاضطر الشيخ فقسم اولا الى ثلثة اقسام ثم قسم الاول باعتبار قيده الى اربعة اقسام فصار ستة لان المقسم غير معتبر بعد التقسيم حتى صار سبعة ولان الجمع بين الظرفية والسببية متعذر لانه ان روعى جانب السببية يجب تأخير الاداء

عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وان روعى جانب الظرفية بحسب تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل وفيه ابطال اعتبار السبب وتخلف الحكم من العلة لانه فى معنى العلة فوجب ان يجعل بعضه سببا الا ان فى جعل كله سببا يلزم احد الامرين المحالين فوجب ان يجعل بعضه سببا وبعضه ليس بسبب فلاجل هذا لم يصح تقسيم القيد الى الاقسام الستة (قوله قيد حقيقة) كصلوة المفروضة فى وقتها والصوم فى رمضان (قوله وبعضها تسامحا) كاوقات صيام القضاء والكفارات والنذور واداء الحج لانها من الموقتة لكن وقتها ليس بمعين فتكون تسمية الموقتة تسامحا (قوله وهو) اى ذلك الوقت يشير جواز وضع الضمير موضع اسم الاشارة (قوله اما ظرف للمؤدى) يعنى يكون الوقت ظرفا حقيقيا لوجود الفعل لان حقيقة الظرف يطلق على الزمان والمكان (قوله المراد ما يفضل المؤدى الخ) يعنى المراد بالظرف الظرف المحض لا المعيار كالصوم (قوله فاذا اكتفى على القدر المفروض الخ) يعنى اذا اكتفى فى الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء لان الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا مقدرا به كالمعيار فيجوز الاداء فى اى جزء شاء من اجزائه (قوله وشرطا للاداء) اى لتحصيل الفعل واخراجه من العدم الى الوجود (قوله فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية الاداء الخ) حاصله كل ما كان ظرفا لفعل كان شرطا له لانه لا وجود له بدون هذا الظرف نحو قوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق فالدخول فى هذه الدار شرط حتى لو دخلت فى دار اخرى لا تطلق ولان الظرف بمنزلة المحل والمحال شروط (قوله ولا حاجة الى ذكرها) اى ذكر الشرطية لان كل ما كان ظرفا لفعل كان شرطا له كما عرفت (قوله قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل الخ) اى الفعل الذى لم يوجد الان بل على طريق المشارفة نحو اذا مات فلان من بنى تميم وشعو من قتل قتيلا (قوله عن وصف الاداء الخ) حاصله ان كان المراد من المؤدى الركعات التى تحصل فى الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا متغايرين (قوله لتحققه الخ) اى لتحقق الاداء بعد حصول المؤدى واخراجه من العدم الى الفعل بعد دخول الوقت ونفس الفعل يعتبر قبل الحصول والوقت الا ترى ان الوقت ظرف النوافل وليس بشرط ونقول ايضا الوقت ظرف المفروضة من حيث ان المؤدى وقع فيه وشرط من حيث انه مفوت بفواته وفواته تعيين الشرع وتعليقه بوقت محدود لا من حيث انه ظرف فصارا متغايرين (قوله وان اريد به من حيث انه هو المؤدى

فاللزوم) مسلم لان الاداء نسبة الى المؤدى (قوله لكنه غير بين حتى يستغنى عنه الخ) يعنى لزوم الظرفية الى الاداء غير بين فيكون اللازم اعم مثلا اذا ادى رجل الزكوة الى الفقير فالاداء تسليم الدراهم اليه و المؤدى نفس تلك الدراهم التى حصلت فى يده واذا كان كذلك لايستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذلايلزم من كون الشئ شرطا لشئ ان يكون شرطا لغيره ولايلزم من كون الشئ المعين ظرفا لشئ ان يكون مشروطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون الظرف فكيف يستغنى عن ذكره بل فى ذكر الشرط فائدة عظيمة (قوله لالوجوب الاداء فانه) اى وجوب الاداء (قوله ثابت بالخطاب) اى بخبر من الله على العبد بخطابه (قوله كوقت الصلوة الخ) هذا مثال لكون الوقت ظرفا محضا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا لنفس الوجوب (قوله فانه ظرف لها) اى ان الوقت ظرف للصلوة (قوله لفضله) اى الوقت (قوله عنها) اى الصلوة (قوله اذا اكتفى بالقدر المعروف الخ) يعنى اذا اكتفى فى الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ويجوز الاداء فى اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان ظرف معيار كالصوم لما جاز ذلك فثبت ان مراد المصنف ظرف كامل وهو ان يكون الفعل واقعا فيه ولا مقدرا به لان المعيار وان كان الفعل المأمور به واقعا فيه لكنه مقدر به فيزداد الظرف المحض و ينتقص بازدياده مثلا لواطال ركنا من الفرض كقراءة سورة البقرة بالتأليف فى الفجر والمغرب مضى الوقت قبل تمام الاداء (قوله وشرط الخ) عطف على قوله ظرف فان الوقت شرط لاداء الصلوة فان حصول الفعل واخراجه من العدم الى الوجود يوجد فى ذلك الوقت فيكون الوقت شرطا لاداء الصلوة (قوله لتوقفه عليه) اى لتوقف الاداء على الوقت لان الشرط مايتوقف عليه الحكم ولايترتب (قوله مع عدم دخوله فيه) اى عدم دخول الوقت فى الاداء لان الوقت شرط والشرط ليس بداخل فى الاداء وهو حكم الصلوة (قوله ولا تأثير فى وجوده الخ) اى لاتأثير للوقت فى وجود الاداء لان فى الوقت وخارج لايختلف صورة ومعنى وقد سمى الاداء فى الوقت اداء وخارج الوقت قضاء فثبت انه لاتأثير للوقت فى وجود الاداء لكونه شرطا والا لما جاز الاداء فى خارج الوقت وهو مسمى بالقضاء فثبت ان الوقت شرط (قوله وسبب) عطف على ظرف او شرط (قوله لوجوبها) اى لنفس وجوب الصلوة لالوجوب الاداء كما سبق اعلم ان بعض العلماء لايدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء و يقولون ان الوجوب لاينصرف الا الى الفعل وهو الاداء

فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء ولايبقى فرق والفرق انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه لما حضر وقت كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائها (قوله وقد ذكرناه) اى لكون الوقت سببا (قوله ادلة) اى كثيرة مثل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ونظائره كثيرة (قوله اقواها) اى اقوى الادلة قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس (قوله فان الاصل في اللام الخ) الفاء علة اقواها (قوله كونها للتعليل الخ) حاصله ان كون هذه الاية اقوى الادلة لكون لام فلدلوك الشمس للتعليل في الاصل فيكون نصا للسببية لان المراد بالسببية العلة واما في سائر الادلة بلزوم العلية لالاعلية صريحا مثلا استدلاله بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه للتعليل انه اذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة فيكون الاستدلال بواسطة مع ان الحكم على المشتق يقتضي علية المشتق منه ليس بمطرد قال الكافي في باب الربوا من كتاب البيوع موضع الاشتقاق علية مأخذ الحكم اذا كان صالحا كالزنا والسرقة واذا لم يكن فلا فيكون هذه الاية اقوى الادلة لكون العلية مأخوذة من الاصل (قوله كونها للتعليل) فيه بحث لان النحويين ذكروا اللام الجارة اثنان وعشرون معنى ولم يقتصروا على التعليل كما اقتصر سيبويه معنى الباء على الالصاق وهو معنى لايفارق عن الباء فلايلزم من كون اللام تعليلا ان يكون اصلا لمعنى اللام ويدل على عدم اصالته تأخيرهم في العد لان الاصل واجب التقديم عندهم (قوله دون الموقتية) فيه بحث لان اللام الوقتية ليست بمذكورة في معنى اللام الا ان يقال ان معنى لدلوك الشمس بعد دلوك الشمس فيكون موافقة بعد فيكون وقتية وفي المغني والزركشي وعند اكثر النحويين والمفسرين وغير ابن اياز في هذه الآية انها بمعنى بعد وقال ابن اياز انها للتعليل وفي الحديث صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته كذلك وزعم بعضهم ان اللام وقتية لجواز وضع الوقت موضع

اللام كما قيل فى لام لقيام قرينة يعنى وقت قيام قرينة اواقم الصلوة وقت دلوك الشمس وهذا النزاع ليس كمن البداية لانها منقول عن الائمة وان كان ضعيفا فالتفصيل فى البحر والكشاف والمغنى (قوله ومعنى سببيته لها الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان معنى السببية ههنا علة مستقلة للحكم والعلة للحكم هوالله تعالى فكيف يكون الوقت سببا لها فاجاب بقوله ومعنى سببيته الخ (قوله رتب الحكم عليه) اى رتب الله تعالى الحكم على الوقت (قوله لظهوره) اى لظهور الحكم فى ذلك الوقت (قوله كترتيبه) اى الله تعالى (قوله وهذه) اى السببية (قوله مؤثر فيه) اى فى الحكم (قوله كالنار فى الاحراق) اى كنسبة الاحراق الى النار فى قولك النار محرقة مع ان الاحراق فى الحقيقة مختص بالله تعالى لتخلفه فى قصة ابراهيم عليه السلام لكن ينسب الى النار بعادة الله تعالى لا لكونها مؤثرة حقيقة كما قال المجوس ولهذا يفرق بين الحكماء وحكماء الاسلام فى تأثير الكواكب بعادة الله تعالى (قوله فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه) اى فى حكم القديم (قوله اى الوقت الحادث) المتجدد آنا فانا (قوله القديم هو الايجاب الازلى) اى الذى منزه عن تعلق بالتأثير اليه (قوله والوقت ليس بمؤثر فيه) اى فى ايجاب الازلى (قوله وانما يؤثر) اى الوقت (قوله فيما يترتب عليه) اى على الايجاب وهو وجوب الصلوة فى وقته وهو حادث فلا اشكال فى تعلقه كما قال المتكلمون الارادة قديمة والتعلق او الظهور حادث (قوله قوله وللمنافاة) مبتدأ (قوله علة لقوله قلنا خبره) يعنى وللمنافاة متعلق بقلنا (قوله قدمت) اى وللمنافاة (قوله عليه) اى على قلنا اقول هذا التقديم كلام جيد عند سيبويه وليس للحصر سوى الزمخشرى ولاجل هذا التزم ابوحيان رده وكذا ابن الحاجب فى شرح المفصل بالاستدلال الضعيف فليراجع ثمه (قوله اى ولكون ظرفية كل الوقت) هذا السؤال نشأ من جعل الوقت ظرفا وسببا حاصله جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا لنفس الوجوب والجمع بينهما متعذر لانه ان روعى جانب السببية يجب تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وان روعى جانب الظرفية يجب تقديم الحكم على السبب وفيه ابطال اعتبار السبب كما سبق فيلزم المنافاة بين كون الوقت سببا وبين كونه ظرفا فاجاب بقوله قلنا السبب للوجوب جزء من الوقت لا كله هذا معنى قول البزدوى الاصل اى الدليل فى انواع قسم الاول من الموقتة لما جعل سببا لوجوب الصلوة وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت

سببا لان ذلك اى كون الوقت سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته اوتقديمه فيلزم الامرين المحالين فوجب ان يجعل بعض الوقت سببا وهو ما يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الادنى ولهذا اى ولكون السببية منحصرة فى الجزء القليل من الوقت ومقتصرة على الادنى قال اصحابنا الثلثة والشافعى واصحابه فى الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت انتهى ملخصا (قوله جزء من الوقت الخ) اى جزء مقدر من الوقت وهو الادنى وهو الجزء الاول يعنى اذا لم يكن بعد كل الوقت جزء مقدر متعين معلوم شرعا وعقلا يجوز ترجيح الجزء الاول على سائر الاجزاء نحو النصف والثلث والربع والعشر لعدم الاولوية ولفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار عند الائمة الثلثة والشافعى على الادنى القليل من الوقت وظهور اثره فى حق القضاء كما سبق (قوله لا كله كما فى المعيار) والا يلزم الامران المحالان (قوله ووجه المنافاة) اى وجه كون الوقت ظرفا للصلوة وسببا لها متنافيان (قوله ان ظرفية الوقت يقتضى الاحاطة) اى احاطة جميع الاوقات اى اوقات الصلوة المفروضة الواحدة المتعينة (قوله وسببيته الخ) بالنصب عطف على ظرفية الوقت (قوله التقديم الخ) مفعول ليقتضى المقدر حاصله وان سببية الوقت يقتضى التقديم لان السبب علة وعلة الشئ تقتضى تقدمها عليه (قوله ويثبت الاول) اى ظرفية الوقت (قوله لان الكلام فى الاداء الخ) اى اداء الصلوة فى وقتها وان لم يكن الوقت ظرفا محيطا بجميع اجزاء الوقت لكان قضاء والكلام فى اول نوع القسم الاول فى الاداء لا فى القضاء (قوله فانتفى الثانى) اى كون الوقت سببا لان الوقت جميع الاجزاء فالسبب علة يقتضى التقدم فلا يكون الوقت سببا لكونهما متنافيين (قوله فان قيل المحاط غير المسبب الخ) حاصله ان المسبب اداء الصلوة والوقت ظرف محيط بجميع اجزاء ما يجوز فيه الصلوة فاذا قدم اداء الصلوة فى اول الوقت فيكون تقديما على البعض دون الكل يعنى يكون تقديم الاداء بقدر ما يكفى اداء الفرض على سائر الوقت وهو البعض فلا يكون تقديما على الكل وهو الوقت الذى يحيط جميع اجزائه (قوله نعم لكنه) اى لكن اقتضاء الاحاطة (قوله يستلزمه) اى يستلزم جميع المحاط سببا (قوله اذ لا اداء قبل الوجوب الخ) حاصله ان الاداء وقع فيه ولما كان كل الوقت سببا واحدا كان تقديم الاداء على البعض تقديما على كل السبب (قوله ثم ذلك الجزء) اى الجزء الذى صار جوابا لمنافاة الظرفية للسببية بان يعتبر جزأ من الوقت المحيط (قوله لا يجوز ان يكون

اول الوقت على التعيين) اى بتعيين الشرع والعقل واما عدم تعيين الشرع بديهى
لانه ان كان كذا لايجوز الصلوة فى سائر اجزاء الوقت فهى جائزة فى اى جزء شاء واما
عدم تعيين العقل للزوم ترجيح بلا مرجح (قوله سواء وليه الشروع) اى سواء ولى
الشروع والاداء الجزء الاول بان يكون الشروع متصلا وهـذا راجع عنـدى
بدلالة تعيين العقل لان الاداء اذا كان متصلا بالجزء الاول وهو السبب يقع الحكم
متصلا بالسبب وهو معنى وجود المعلول عند وجود العلة (قوله اولا) اى اولا يليه
الشروع كالاداء فى الوسط والاخر (قوله والا) اى ان كان الجزء اول الوقت على
التعيين (قوله لما وجبت على من كان اهلا لها بعده) اى لما وجبت الصلوة على المؤمنين
بعد الوقت يعتبر فيه الجزء الذى لايتجزى من الوقت لان الوقت يقتضى جزأ فجزأ وذلك
الجزء غير متجز لانه لو كان متجزيا لايكون للحال وجود لانه يكون بعضه مترقبا وبعضه
منقضيا فيكون موافقا لكلام الحكماء فى ابطال الجزء الذى لايتجزى ويسمى ايضا
بالنقطة والجوهر الفرد (قوله واللازم باطـل) اى عدم وجوب الصلوة بعـد
الجزء الاول باطل فيلزم بطلان الملزوم وهو كون الجزء الاول سببا على التعيين
(قوله ولا اخره على التعيين) يعنى ذلك الجزء لايجوز اخر الوقت على التعيين ايضا
كما اعتبر فى الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت قضـاء
لان كلامنا فى السببية فى الاداء لا فى القضـاء (قوله والا) اى وان اعتبر فى السببية
اخر الجزء من الوقت (قوله لما صح الاداء فى الاول) اى لو كان الجزء الاخير
سببا لها لما صح الاداء قبل اخر الجزء وهو السبب (قوله لامتناع التقدم) اى تقدم
الاداء (قوله على السبب الذى) وهو الجزء الاخـير (قوله واذا لم يتعين الجزء
الاول والاخر) اى اذا لم يتعين الجزء الاول والاخر سببا وليس بعد الكل جزء مقدر
متعين (قوله ظهر ان السبب هو الجزء الاول) اى وجب ان يجعل الجزء الاول سببا
وهو ما سبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه متصلا فصار الجزء السبب سابقا على
الاداء ليقع الحكم بعـد السبب الادنى وهو الجزء القليل المتيقن ولهـذا قال
اصحابنا الثلاثة والشـافعى واصحابه فى الكافر اذا ادرك الجزء الاخير القليل من
الوقت لزمه فرض الوقت فوجب عليه قضاء لوجود السبب وهو الجزء القليل حال
صيرورته اهلا للوجوب وكذا الجزء القليـل فى الاول فلا منافاة بين الظرفيـة
والسببية (قوله وان لم يتعين للسببية الخ) وصل متعلق بظهر (قوله لسلامته)
متعلق بظهر والضمير راجع الى الجزء الاول (قوله عن المزاحم متعلق لسلامته
ايضا) حاصله ان الجزء الاول من الوقت حين لا تزاحم فيـه لاجزاء الوقت

(قوله اذا المعدوم الخ) متعلق بالسلامة ايضا يعنى ان المعدوم الذى هو سائر اجزاء الوقت لم يوجد بعد اخير وحين الجزء الاول فصار الجزء الاول موجود او يأتى اجزاء الوقت معدوما فلا يصح ان يكون المعدوم معارضا للموجود وهو الجزء الاول فيجوز ترجيحه على سائر الاجزاء (قوله و لصحة الاداء) عطف على قوله لسلامته يعنى ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لصحة الاداء بعد الجزء الاول (قوله ولو لم يكن سببا) اى لو لم يكن الجزء الاول سببا لما صح الاداء بعده فوجب الاقتصار عليه فاذا وجب الاقتصار على الجزء الاول كان الجزء الاول السابق اولى ان يجعل حال وجوده سببا لعدم ما يزاحمه اذا المعدوم لا يعارض الموجود و بدليل صحة الاداء بعد الجزء الاول ولو لم يكن الجزء الاول سببا للوجوب فى الذمة لما صح الاداء بعد اذ صحة الاداء بعد وجود الوجوب ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد الجزء الاول وهو السبب لصحة الاداء لان الوجوب لما ثبت كان جواز الاداء من ضرورات الوجوب على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فان الوجوب يفيد جواز الاداء عندهم كاداء المسافر فى رمضان لكن السبب وهو نفس الوجوب لا يوجب الاداء فى الحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء فيصير الاداء منفكا عن نفس الوجوب بل الاداء متراخ عن الوجوب الى الطلب كثمن المبيع والمهر فى النكاح يجبان بالعقد و وجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب من الله تعالى حتى لو كان البيع باجل يجب الثمن فى الحال كالمهر ويتأخر المطالبة الى آخر الاجل مع ان فى مباشرتهما للعبد اختيارا تاما فالوجوب بالايجاب والاداء بالخطاب وفى مسئلتنا لم توجد المطالبة الى ضيق الوقت بدلالة ان الشرع خيره فى وقت الاداء ولهذا يتعين وجوب الاداء فى اخر الوقت لتحقق المطالبة فيه وهذا معنى قول المص فى توجه الامر فى الصلوة فى وجوب الى اخر الوقت وفى الصوم الى اوله فثبت انه يجوز الوقت سببا بهذا وظرفا للاداء لانفكاك الاداء عن نفس الوجوب فلا منافاة بين ان يكون الوقت سببا وظرفا (قوله ولانتفائها) اى لانتفاء المنافاة فى حق القضاء بسبب انتفاء الظرفية الوقت له اقول ظاهر هذا الكلام جواب سؤال مقدر تقديره ان الوقت اذا كان سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته لانه سبب والسبب مقدم على المسبب وفيه ابطال معنى الظرفية وهو وقت الصلوة وان الوقت ظرفا يوجبه تقديم الحكم على السبب وهو ممتنع بدلالة العقل لان فيه ابطال اعتبار السبب وتخلف الحكم عن العلة لان السبب فى معنى العلة ظهر ان السبب هو الجزء الاول

ثم وثم فعلى هذا يلزم المنافاة فى القضاء لان الجزء الاخير صار سببا ولم ينتقل فيه فيلزم امتناع القضاء لامتناع الاداء فى السبب الاول فى القضاء لانه توجد الصلوة فى غير هذا الوقت فيلزم المنافاة فاجاب بقوله قلنا هو السبب اى السبب فى حق القضاء كل الوقت يعنى اذا خلا الوقت عن الاداء بالكلية فقد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء فانتقل الحكم الى ماهو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا للقضاء فاذا فاتت العصر اصلا اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يجز قضاؤها بصفة النقصان فى اليوم الثانى فوجه ذلك اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقل السببية الى الثانى ثم الى الثالث ثم الى آخر اجزاء الوقت جزأ جزأ لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه و الباقى ظرف و شرط كان الجزء القائم اولى بالسببية من الجزء الفائت فيجعل القائم خلفا عن الفائت فى كونه سببا الى ان يبلغ آخر الوقت فيصير ذلك الجزء متعينا لكن على تقدير الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا فى شرح التقويم و البزدوى لفخر الاسلام لان السبب كامل من وجه وناقص من وجه فلا يتأتى فى الوقت الناقص من كل وجه كذا فى مختلفات القاضى الامام علاء الدين المعروف بالغنى وكذا ذكر القاضى الامام فخر الدين فى شرح الجامع الصغير والجواب الصحيح ماذكر شمس الائمة انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار دينا فى ذمته فبقيت بصفة الكمال فوجب القضاء كاملا لان وقت التغير ليس بوقت للقضاء لانه يشبه بعبادة الكفرة لانهم يعظمون مايعتقدون فى هذا الوقت وذكر بعض علمائنا فى منافاة القضاء ايضا ان كل جزء من اجزاء الوقت الذى يلاقى جزأ من اجزاء فهو سبب لذلك الجزء فيكون السبب والظرف فى جزء واحد فيلزم المنافاة فى القضاء الذى يكون متصلا الى ذلك الجزء الذى صار سببا وظرفا بالنسبة اليه فلا فائدة فى الفرق بين الاداء و القضاء بالجزء و الكل على ماذكره القاضى الامام فى مختلفاته و فى التلويح لافرق بين الوجوب و وجوب الاداء فى العبادات البدنية عند الحنفية (قوله ثم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول بالاتفاق (قوله ان وليه الشروع الخ) اى ان ولى الشروع الجزء الاول السابق عليه متصلا باخره (قوله خلافا للشافعى فان المقارنة به الخ) يعنى ان الشافعى اعتبر الصلوة المقارنة بالجزء الذى يعتبر السبب عنده لان هذا السبب اعتبارى ضرورة عندنا وعندهم فلا يقتضى التقدم التقدم الزمانى عندهم (قوله فان

فرضنا الخ) يعنى يظهر ثمرة الخلاف ان تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت
وهو السبب صحت عندهم لا عندنا (قوله لوجوب تقدم السبب على المسبب)
متعلق بلا يصح المقدر (قوله كاف فى السببية الخ) كما يكفى عند الشافعى (قوله
بعد تسليم الرواية الخ) يشير ببعد عدم كفاية تقدم الذاتى فى السببية (قوله
وامكان ان لا تقدم الخ) عطف على الرواية لكن لا يمكن عدم التسليم فى هذه
الصورة لان الاداء اذا يلى الجزء الذى لا يتجزى ملاصقا به ان اعتبر التقديم يلزم
علينا ما قاله الحكماء فى ابطال الجزء الذى لان الجزء الاول اذا اتصل به الاداء
ان اعتبر الجزء الملاصق من الجزء الاول الى الاداء غير الجزء الذى لم يلاصق
الى الاداء يكون الجزء الذى اعتبرنا ان لا يتجزى يكون متجزيا (قوله ان معنى
سببية الوقت الخ) هذا مقول قلنا يعنى بعد التسليم قلنا فى الجواب ان معنى
السببية الخ (قوله كما عرفت) قبل هذه الصحيفة (قوله كون العبادة شكرا لنعمة
الوجود فيه) اى فى ذلك الوقت الذى اديت الصلوة فيه ولو لم تكن حيا فى هذا
الوقت لما اديت الصلوة فيه اقول فيه بحث لان نفس الوجوب جبر من الله
بلا اختيار من العبد والجزء الذى اعتبر سببا من الوقت لا اختيار للمكلف فى هذا
السبب حتى وجب فى هذا الجزء على النائم فكيف يكون نعمة اختيارية
يلزمها الشكر حتى يلزم تقدم النعمة الاختيارية فتأمل (قوله اى فى الجزء الذى
يليه الشروع) اى تقررت السببية وهى نفس الوجوب فى الجزء الاول من الوقت
وليه الشروع ضرورة بالاتفاق وهذا نوع الاول من اربعة انواع من القسم
الاول (قوله وان لم يله الشروع) اى ان لم يل الشروع الجزء الاول بل يلى
سائر اجزاء الوقت وهو النوع الثانى من القسم الاول (قوله ينتقل السببية
عن ذلك الجزء) اى ينتقل سببية الجزء الاول الى الجزء الذى هو بعض
من الشروع الاول وبعض من الشروع الثانى يعتبر مقدما على الشروع
الثانى لئلا يلزم احد المحالين كما فى الاول وانما انتقلت السببية الى الجزء الثانى
خلفا عنه لضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان ما يلى به اولى لانه
لا موجب لنقل السببية عن الجملة الى الاقل فلم يجز تقريره على جميع ما سبق قبيل الاداء
لان الجزء الاول صار معدوما فلم يزاحم بالموجود مع صحة الاداء فيه
(قوله ملتبسا ذلك الانتقال) اى انتقال ذلك الجزء الاول وانما قدر الحال
اشارة الى انتقال معنى الجزء الاول لا انتقال نفسه لان الحال دالة على تجدد

صاحبهـا وهو الجزء الاول نحو خلق الانسان ضعيفا (قوله بالترتيب) ظرف مستقر متعلق بملتبسا محذوفا عاما اقول لاحاجة الى هذا التكلف لان ينتقل صريح في الانتقال و يدل على التجدد وهو تجدد السبب بقرينة تعلق بالترتيب اليه والاصل عدم الحذف مهما امكن (قوله اى بان يكون الخ) اى ترتيب الجزء الى الجزء الثاني يعني ينتقل من السببية الى الجزء الثاني ثم ينتقل الى الثالث ثم الى آخر اجزاء الوقت جزأ جزأ لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط وكان الجزء الثابت بالسببية اولى من الجزء الفائت فيجعل القائم خلفا من الفائت في كونه سببا الى ان يبلغ آخر الجزء من الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب موجودا هذا كله على تقدير الشروع فيه وهذا انما يجري في النوع الثاني من القسم الاول وهو ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت لا في النوع الثالث من القسم الاول وهو ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده ولا في النوع الرابع منه ايضا وهو ما يضاف الى جملة الوقت وهو في القضاء دون الاداء (قوله فان قيل الانتقال من خواص الجواهر الخ) لان معناه قبول الشيء النقل من موضع الى موضع (قوله فلا يتصور في الاعراض الغير القائمة بذاتها) لان الجزء المعتبر ليس بموجود في الخارج بل يتجدد بحركة الافلاك انا فانا كالاعراض القائمة بالجواهر فكيف يتصور الانتقال (قوله فيجري فيه) اى في جزء الوقت (قوله كالملك) اى مثل انتقال الملك من زيد الى عمرو بالبيع والهبة والنكاح وغير الملك كالطلاق و الاجارة (قوله الى جزء) اى الى آخر جزء (قوله يسع) صفة جزء (قوله التحريمة) من التحريم وهو جعل الشيء محرما ثم جعل بمعنى الفاعل فنقل الى التكبيرة الاولى فان بها يحرم الاشياء المباحة والتاء للمبالغة وهي شرط عند الاكثرين (قوله ليتأتى الشروع في الوقت) اقول ان كان الشروع في الوقت لتقرر الفرض والتأكيد فسلم وان كان الشروع للاداء مشكل في الفجر لانه لايكون اداء ولا قضاء بل يلزم القضاء كاملا كما سبق (قوله اما مكسورة مشددة) وهي مركبة من ان وما ولها خمسة معان والمناسب ههنا التخيير (قوله لما ذكر) متعلق باقتصر يعني اقتصر الانتقال على هذا فانت مخير في الدليل اما لما ذكر في طريقة الخلاف الخ (قوله ان المذهب الخ) بيان لما ذكر (قوله واتم خروجه) اى اتم الصلوة بعد خروج الجزء متصلا به (قوله كان ذلك) اى ذلك اتمام الصلوة اداء لاقضاء لان التحريمة شرط للصلوة وجدت في الجزء الذي يجوز الصلوة بعده فيعتبر امرا ممتدا لان الصلوة غير متجزية والفرض الاداء

وقد وجد السبب والقدرة الحقيقية المقارنة للفعل وهي علة تامة فيكون اداء لاقضاء لعدم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله واما لما سيأتي الخ) واما عاطفة عند اكثر النحاة وزعم يونس والفارسي وابن كيسان ووافقهم ابن مالك انها غير عاطفة كالاولى نحو اما الى جنة اما على النار ونقل ابن عصفور الاجماع على ان اما الثانية غير عاطفة كالاولى وزعم بعضهم ان اما عطفت الاسم على الاسم والواو عطفت اما على اما وعطف الحرف على الحرف غريب (قوله ان توهم امتداد الوقت الخ) بيان لما (قوله كاف في ايجاب القضاء) لان حقيقة القدرة شرط الاداء اذا كان الغرض اداء والشروع في هذا الوقت يقتضي هذا ولا مجال للاداء لضيق الوقت وقد وجد السبب فيكون الغرض القضاء بعد الشروع فامكان القدرة على الاداء بامتداد الوقت كاف للقضاء فيعتبر الجزء الاخير اما للاداء واما للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فان اليمين ينعقد للبر في الحلف لما كان للنبي صلى الله عليه وسلم فامكان البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة فكذلك ههنا ينعقد الشروع للاداء لاحتمال امتداد الوقت وهو الجزء الاخير بتوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه وعلى نبينا واعتبار توهم القدرة وان كان بعيدا في وجوب الاداء لخلفه صار نظير اعتبار توهم البر وان كان بعيدا في انعقاد اليمين على مس السماء لوجوب الكفارة فاذا حلف ليمس السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقد يمينه عندنا ويأثم في هذه فوجب الكفارة وهو الخلف وفي هذا الخلف القضاء وقال زفر لا ينعقد يمينه لان من شرط انعقاد اليمين ان يكون في وسعه ايجاده قلنا انعقاد اليمين باعتبار صدق الخبر وهو موجود فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة وعيسى عليهم السلام صعودها وانقلاب الحجر بالذهب بالتحويل بلا اعدام ورؤية اعمى الصين بقة انه ليس جائز عندنا فصار مشروعا بهذا الاحتمال ثم وجب نقل وجوب الاداء الى البدل وهو وجوب القضاء للعجز عن اداء الصلوة في الحال كمن دخل بغتة عليه وقت الصلوة في السفر ان خطاب الاصل يتوجه عليه لاحتمال وجود الماء بالعجز الحالي ينتقل الى التراب فكذلك ينتقل فيما نحن فيه الى القضاء لكون اعادة الزمان الماضي او بسطه في الجملة ممكنا فلا اعتبار الى ما قاله التفتازاني في التلويح لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله الخ لانه ان لم يتيسر فامكان امتداد الوقت كاف للقضاء وهو الخلف كذا في البزدوي وشروحه (قوله خلافا لزفر الخ) يعني في انتقال الجزء بالترتيب الى جزء يسع

﴿ ١٨ ما ﴾

مابعده التحريمة دون تمام الصلوة خلاف زفر (قوله فان الانتقال ينتهى عنده) اى عند زفر (قوله الى جزء لايسع مابعده الافرض الوقت) اى الى جزء يسع مابعده تمام اداء فرض الوقت دون الناقص (قوله لان الانتقال الى مابعده) اى الى جزء يسع مابعده التحريمة (قوله يؤدى الى التكليف بالمحال) اى التكليف بالممتنع فى ذاته وهو غير جائز عندنا وعند الاشعرى اتفاقا وهو التكليف بمالايطاق عندنا غير جائز لانه لايليق من الحكيم واقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها وغير ذلك وثمرة الخلاف يظهر فى ايمان ابى جهل عندنا ليس هذا تكليف بمالايطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا فى افعاله بعادة الله تعالى وعنده فى غير الممتنع لذاته ايضا توسطا بين الجبر والقدر فالتفصيل فى محله (قوله واجابوا عنه) اى عن دليل زفر وهو لان الانتقال الى جزء يسع مابعده التحريمة يؤدى الى التكليف بالمحال فلايجب اداؤه لاستحالته فلا يجب قضاؤه (قوله ان يؤدى اليه) اى الى التكليف بالمحال (قوله لو كان المطلوب عين ماكلف به) وهو الاداء والمطلوب به القضاء وهو الخلف اقول وفيه ركاكة بين قوله هذا وابين قوله ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لاقضاء الا ان يقال ثمرة الخلاف ظاهر فى الفجر او الفراغ بعد التحريمة ويؤيده قوله اما اذا كان المط تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فلا انتهى (قوله فى الذمة ليلزم القضاء) اى ليلزم القضاء بصفة الكمال كصلواة العصر والفجر لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيهما شبيها بالكفرة فاذا مضى الوقتان خاليين عن الفعل زالت محليتهما وبقيت سببهما فكان الواجب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا فى آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وتبعه البزدوى اعلم ان الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض الوقت واثبت له ولاية شغل كل المؤمنين بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة مولاه فى جميع الاوقات الا ان الشارع اباح له صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة منه وفضلا وبهذا جعل كل الوقت فى حق المعذور مقام الاداء وجعل الطهارة باقية مع المنافى فى جميع الوقت باعتبار حاجته الى شغل كل الوقت مع العزيمة فاذا ثبت هذا الاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع ان الاحتراز عن النقصان متعذر فجعل عفوا ضرورة لانه حصل ضمنا لاقصدا فشروعه فى هذا الجزء بيان امتثاله لمولاه وتقرر الوجوب فى الذمة بالشروع وذكر محمد فى نوادر الصلوة اذا قام الى الخامسة فى العصر اتم ركعتين وهما نفل

مع ان النفل بعده مكروه ولكن لما كانت بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم يثبت صفة الكراهة كذا ذكره ابو اليسر (قوله ليلزم القضاء فلا الخ) حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه بالسند وهو تحقق وجوب قضاء صوم رمضان للمسافر والصلوة والصوم للمريض لعدم سلامة البدن وهى شرط لوجوب الاداء بل القدرة المقارنة للفعل شرط عند البعض فامكان القدرة على الاداء شرط للقضاء فقد وجد فلزم القضاء (قوله لان القدرة التى يشترط لوجوب العبادات مقدمة الخ) اعلم انهم قد اختلفوا فى ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه (قوله فلانه مناقض لما قال) اقول لا تناقض بين قوليه لان القول الاول ان القدرة التى يشترط لوجوب العبادات متقدمة وهى سلامة الاسباب والالات وهى حاصلة والوقت واسع فالتضييق وتفويت الوقت من اهماله فصار له علاقة فى التضييق لانه لم يشغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت فصار دينا فى ذمته كما قال شمس الائمة واما القول الثانى وهو تضييق وقت الصلوة كالكافر اذا اسلم او الصبى بلغ او المجنون افاق او المرأة طهرت من حيضها او نفاسها اخر وقت الصلوة والقياس ان لا صلوة عليهم لانهم ليسوا بقادرين توسيع التضيق عن الواجب ولم يتحقق التفويت بمضى الوقت منهم لعدم شغلهم بالاداء فى الوقت الواسع لانهم لم يكونوا اهلا فى الوقت الواسع وهذا غير واقع فى الممتنع لذاته اتفاقا وهو تكليف بما لا يطاق عندنا لكن اصحابنا اخذوا الدليل الخفى القوى وتركوا الدليل الظاهر الضعيف لزفر فقالوا الفرض القضاء ويؤيد ما قلنا قول فخر الاسلام والتوضيح كمن وجب عليه الصلوة اخر الوقت الخ فثبت من هذا ان لا قدرة لهم فى الاداء لفوات الوقت الذى هو ظرف وجود القدرة على الصلوة واما فى التضييق فالقدرة التى يشترط لوجوب العبادة وهى سلامة البدن متقدمة بالتضييق والتفويت على الوقت لا بالتضيق والفوات

فاين التناقض بين قوليه (قوله الذ له) خبران الوقت لكونه شرطا الخ (قوله وسلامته)
اى سلامة الوقت (قوله ان يتوصل به) اى بالوقت (قوله اليه) اى الى الاداء (قوله
بتأديته) اى الاداء (قوله فيه) اى فى الوقت (قوله الاصحة التوصل بها) اى بالاداة
(قوله الى المطلوب الخ) وهو الاداء (قوله ان هذا الوقت) اى الوقت الذى كان
شرطا وآلة للاداء (قوله لاسلامة له) اى للوقت (قوله بهذا المعنى) اى باعتبار
تعلق الاداء الى آخر جزء الوقت (قوله ولا يخفى الخ) اقول دليله مسلم لكن
عدم التوصل بها الى المطلوب ليس منها بل من عدم شغله يعنى اذا فات
الاداء بحال القدرة بتقصير المخاطب فبقى العزيمة تحت عهدته وجعل الشرط
بمنزلة القائم حكما لتقصيره وتفويته فصار وجوب الاداء و ينافى ذمته مع سلامة
الآلات وهى شرط آخر فيعتبر هذا الشرط استحسانا باتفاق اصحابنا و هذا
دليل خفى قوى ودليل زفر ظاهر ضعيف عمل به فصار صاحب التوضيح ناقلا
مطويا فى صورة الدعوى فلا يرد عليه شئ (قوله فالطريق فى التسليم) اى فى
معنى سلامة الالة الاصحة التوصل بها الى المطلوب (قوله ان يختار ماذكر
فى الطريقة) وهو انه لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لاقضاء
فيصح التوصل بها الى المطلوب اقول هذا مشكل ايضا فى الفجر حتى يختار
ماذكر فى الطريقة فى الطريق فى التسليم و الجواب الصحيح ما قاله شمس الائمة
انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار د ينا فى ذمته فبقيت
بصفة الكمال فى الفجر كما سبق (قوله تفريع الى انتقال السبب الى الجزء الاخير)
يعنى لما كان انتقال الجزء الاول الى الثانى ثم وثم الى جزء الاخير فيعتبر حدوث
الاهلية بالقياس الى انتقال الجزء الاخير الذى يعتبر الاداء ان لم يكن انتقال الجزء
فى حدوث الاهلية لعدم اهلية المكلف فى هذا الوقت حتى ينتقل السببية جزأ
فجزأ الى هذا الوقت (قوله كالاسلام الخ) اى كاسلام الكافر و بلوغ الصبى
وانقطاع حيض المرأة ونفاسها اوافاق المجنون اقول يعتبر حدوث الاهلية
عند اصحابنا فى الحيض فقط بالقياس الى الجزء الاخير فى الانتقال و الباقى قيس
على الحيض فيكون من قبيل مستند المستند الى الشئ مستند الى ذلك الشئ لكن
قياسهم بشرط القدرة الممكنة لا بشرط الوقت آلة كما قال المصنف وتحقيق
هذا فى البزدوى قال الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما اسلم لزمه قضاء
فرض الوقت وقال محمد فى نوادر الصلوة فى مسئلة الحايض اذا طهرت و ايامها
عشرة ان الصلوة يلزمها اذا ادركت شيئا قليلا وقال ايضا اصحابنا استحسنوا بعد

تمام انقطاع الدم على العشرة في الحيض اودلالة انقطاعه قبل تمامه اى تمام
مدة الحيض بادراك وقت الغسل انهما اى الصلوة تجب بادراك جزء يسير
من الوقت يصلح للاحرام اى لتكبيرة الافتتاح بها اى بدلالة انقطاعه وكذلك
في سائر الفصول اى الكافر والصبي والمجنون لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك
جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق
القدرة وجودا كما قال زفر لان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها
لاتسبق الفعل الا في الاسباب والالات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب اصل
الاداء مشروعا انتهى فالتفصيل فيه (قوله وزوالها اى زوال الاهلية الخ)
عطف على يعتبر الظاهر عطفه على حدوث الاهلية نحو جاءني زيد وعمرو
لان الواو في حكم التثنية في المتحد نحو جاءني الزيدان كذا قال ابن يعيش في شرح
المفصل (قوله فيه ايضا) اى يعتبر الزوال في ذلك الجزء من الوقت كما يعتبر ذلك
الجزء في حدوث الاهلية (قوله والعياذ بالله) الواو للاستئناف الالف واللام
للاستغراق فيكون التعوذ في الماضي والحال والاستقبال انما اختار هذا وان كان
المشهور عياذا بالله مع اختصاره وصلاحه لكل الازمنة وعند سيبويه هذا المصدر
منصوب بفعل واجب الاضمار من غير لفظه نحو قولك ضربا شديدا اى التزم
ضربا زيدا نحو سبحان الله ولبيك وسعديك اى ابرء اوانزه في سبحان الله وداومت
واقمت في لبيك وتابعت وطاوعت في سعديك من المساعدة والمتابعة وابس
من قبيل سقيا ورعيا تقديره اسقاك الله ورعاك من جنسه وهذا ان كان سبحان
مصدرا كلبيك وسعديك واما اذا كان تثنية فلا وهذه مسئلة غريبة ذكرتها لغرابتها
وان لم يساعدها هذه الصناعة قال الفاضل مولانا شهاب الدين المصري
في طراز المجالس ومن كتاب النوادر سبحان الله وسعدانه كلبيك وسعديك ولم يطلع
على وجه ندرته وغرابته فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه غريب
قال ابو حيان في البحر معنى سبحانك تنزيهك بعد تنزيه لفظه لفظ تثنية والمعنى
كذلك كما قالوا في لبيك معناه تلبية بعد تلبية وهذا قول غريب يلزم منه ان مفرده
يكون سبحا وانه لايكون منصوبا كلبيك بل مرفوع وانه لم تسقط النون للاضافة
وانه التزم فتحها والكاف في سبحانك مفعول به اضيف اليه واجاز بعضهم
ان يكون فاعلا لان المعنى تنزهت وقد ذكرنا حين تكلمنا على المفردات انه منصوب
على معنى المصدر لفعل من معناه واجب الحذف وزعم الكسائي انه منادى
مضاف ويبطله انه لايحفظ دخول حرف النداء عليه ولو كان منادى لجاز دخول

حرف النداء عليه انتهى بعبارته اقول يؤيد ما قاله الكسائي قول الامام الطحاوي في بيان مشكل الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ياسبحان الله ياسبحان الله ثلث مرات اواربعا حتى بلغ سبعا وقال ايضا قال ابو امامة وقف باب مسجد دمشق فقال ياسبحان الله ياسبحان الله ثلث مرات انتهى فالتفصيل فيه واما غرابة لبيك وسعديك فقال ابو حيان في البحر وابن يعيش في شرح المفصل قد ذهب يونس الى ان لبيك اسم مفرد غير مثنى وان الياء فيه كالياء في عليك ولديك واصله لبب وزنه فعلل ولايكون فعل لقلة فعل في الكلام وكثير فعلل فقلبت الباء التي هي لام من لبب ياء هربا عن التضعيف فصار لبي ثم ابدلت الياء الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها فصار لبا ثم لما اضيفت الى الكاف في لبيك قلبت الالف ياء كما قلبت الالف في الى وعلى ولدى اذا وصلتها بالضمير فقلت اليك ولديك وعليك ووجه شبه بينهما ان لبيك اسم ليس له تصرف غيره من الاسماء لانه لايكون الامضافا كما ان عليك واليك ولديك لا يكون الا منصوبة المواضع ملازمة للاضافة فقلبوا الفه كما قالوا اليك وعليك ولديك انتهى (قوله ويتوقف تقررها) اى تقرر السببية (قوله في الجزء) اى في الجزء الذى وجد السببية فيه (قوله على اتصاله) متعلق بيتوقف (قوله على انتفائه) متعلق بيتوقف (قوله اى انتفاء الشروع في الوقت) اى بالكلية (قوله هو الكل) اى كل الوقت حاصله ينحصر تقرر السببية في الجزء في اتصال الشروع بذلك الجزء وينحصر تقررها في الكل لانتفاء الشروع في ذلك الوقت (قوله لضرورة المنافاة) اى لضرورة منافاة السببية والظرفية لاحد الامرين المحالين كما سبق (قوله عن الشروع في الوقت الخ) اى بالكلية (قوله وتقرر فيه) اى في الوقت لعدم الامتناع في الاجتماع حاصله اذا خلا الوقت عن الاداء في الوقت بالكلية فقد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء فانتقل الحكم الى ماهو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا للقضاء (قوله وصف ماتقرر فيه السببية) يعنى يعتبر في كمال الواجب ماتقرر فيه السببية مثلا اذا فاتت العصر اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد وان اشتمل وقت العصر ناقصا وكاملا فوجبت بصفة الكمال وهى ماتقرر فيه فلم يجز قضاؤها بصفة النقصان في اليوم الثاني واما في نقصان الواجب فيعتبر فيه الجزء الفاسد مثلا اذا اسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسى ثم تذكر فاراد ان يقضيها في وقت الاحمرار قال ابو اليسر يجوز ووجه الجواز انه

يجب بالسبب الناقص لانه صار اهلا فى الوقت الناقص فيؤدى بصفة النقصان بخلاف الاداء فى ذلك الوقت لانه لم يصر دينا فى الذمة لان الوقت باق فيؤدى كما وجب ناقصا اقول هذا الاعتبار فى نقصان الواجب مشكل لان فخر الاسلام قال هذه المسئلة لايروى وقال الشراح اى لايروى عن السلف مثل ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى واكثر المشايخ سوى ابى اليسر على انه لايجوز لان الفوات من الوقت يوجب القضاء مطلقا من الوقت فلا يجوز فى وقت ناقص بخلاف الاداء كما قالوا فى قضاء اعتكاف رمضان اذا صام ولم يعتكف لايجوز القضاء فى الرمضان الثانى وان كان الاداء جائزا فى الرمضان الاول وحقيقة الفرق انه اذا شرع فى الوقت وجب الاداء بصفة النقصان لضعف الوقت لانه يشبه بعبادة الكفرة فيتأدى كما وجب اما اذا فات الوقت صار الواجب دينا فى الذمة بصفة الكمال وكال سببه لان هذا الوقت وقت كسائر الاوقات لانقصان فيه بل النقصان باعتبار قصده العبادة حين عبادة الكفرة فلا يتأدى بصفة النقصان بعده واما من جعل جزأ من الوقت سببا لكل جزء من الصلوة فلايجوز قضاؤه ايضا فى الوقت الناقص لان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيجب القضاء كذلك فلايقضى فى الوقت الناقص من كل وجه اما لو قضى العصر فى اليوم الثانى فى كل الوقت حتى يقع بعضه فى الوقت الصحيح وبعضه فى الجزء الفاسد فلا يجوز ايضا لان وقت التغير ليس بوقت للقضاء كذا ذكر مشايخنا فى كتبهم وجه الاشكال ان الكافر اذا اسلم فى آخر وقت العصر وفات الوقت ثم ادى فى اليوم الثانى فيه يجوز مع انه وجب بصفة الكمال بعد الفوات ويؤدى بصفة النقصان كذا فى شروح البزدوى وهذا يوافق ما اعتبره المص (قوله فان كان كاملا) اى ان كان نفس الوجوب مضافا الى كل الوقت بطريق الخلافة عن الجزء وهو كامل فى الاداء بالاتفاق (قوله كان الواجب كاملا) اى فى القضاء كاملا لانه اذا فات الوقت كان وجوب القضاء بالسبب الذى يجب به الاداء (قوله وان كان ناقصا الخ) كالكافر اذا اسلم فى آخر وقت العصر (قوله كان ناقصا) اى كان وجوب قضاء العصر ناقصا (قوله ويتبعهما) اى اعتبار كمال الواجب ونقصانه فى القضاء (قوله اى تأدية الواجب كاملا) يعنى اذا شرع فى آخر جزء الفجر وهو ليس بجزء فاسد لان عبدة الشمس يعبدونها بعد الطلوع فكان الشروع فى الجزء الكامل لا فى الجزء الفاسد كما فى احرار الشمس فوجب

القضاء كاملا لانه لايمكن الاداء بان اتم بعد خروجه لان ماوجب كاملا لايؤدي ناقصا ولايجوز القضاء في هذا الوقت في اليوم الثاني ايضا لهذه المسألة (قوله وما وجب ناقصا) اى ما وجب ناقصا غير الفجر يؤدى ناقصا اقول شرع ناقصا و يؤدي كاملا لانه اذا شرع وقت احرار الشمس ثم اتم بعد خروجه يؤدى كاملا لانهم لايعبد ونها بعد الغروب فتغير من النقصان الى الكمال فالتفصيل في البزدوى وشروحه (قوله فلا يقضي العصر في الوقت الناقص الخ) هذا معنى قول الفقهاء لايجوز الصلوة عند غروبها الا وقت عصره فان تغير الوقت ليس بوقت لقضاء الصلوة كذا ذكر القاضى الامام فخر الدين في شرح الجامع الصغير وذكر الشمس الائمة بانه اذالم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار دينا في ذمته فبقيت بصفة الكمال (قوله من الاوقات الثلثة الخ) بحديث عقبة قال ثلثة اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلى فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيف للغروب حتى تغرب كذا في الهداية وغيرها فظهر من عبارة الحديث ان المراد بالغروب قبيل الغروب لانفس الغروب وهو ظاهر ولاجل هذا صار هذا الوقت جزأ فاسدا وناقصا ويكون الاداء ناقصا (قوله كان السبب كله) لماسبق هذه المسألة مذكورة بعينها في البزدوى والتلويح (قوله وهو كامل لانقصان في نفسه الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره وقت العصر مشتمل على الكامل والناقص فيكون وجوب القضاء موافقا فلايجب بصفة الكمال من كل وجه فاجاب بقوله كامل الخ يعنى ان هذا الوقت وقت كسائر الاوقات الا انه باعتبار قصد العبادة وفعله يشبه بعبادة الكفرة لانهم يعظمون مايعتقدونه في هذه الاوقات (قوله فاذا خرج بلا عبادة فيه لايحصل ذلك النقصان الخ) يعنى اذا خرج الجزء عن قصده العبادة صار كاملا كسائر الاجزاء هذا الجواب مذكور في شرح البزدوى اقول فيه نظر لانه دخل عبادتنا في نقصان ذلك الوقت لان النقصان فيه ثبت بنهى النبي علم من العبارة منه غاية ما في الباب انه مراد النبي عليه السلام من النهى عدم لزوم التشبه مع تلك الاوقات ناقصة بسبب مقارنة عبادة عبدة الشمس بها واللازم من عبادتنا فيها بطلان عبادتنا بلا نقصان تلك الاوقات كيف وعدم جواز العبادة منافيها لكونها اوقاتا ناقصة فلو كان نقصانها موقوفا على وجود عبادتنا فيها يلزم من الفساد مالايخفى على احد فليتأمل والجواب الصحيح ما نقلناه آنفا من شمس الائمة وهو

انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار دينا فى ذمته فبقيت بصفة الكمال واما فى الاداء فيجوز بصفة النقصان لانه يمنع صيرورته دينا فى الذمة (قوله فيجب به) اى بلا حصول النقصان (قوله فلا يؤدى) اى فلا يقضى ناقصا بل كاملا (قوله فلا يقضى العصر فى واحد منها) اى من الاوقات الثلثة (قوله كما لا يقضى غيره) اى غير العصر فيها (قوله ايضا حشو) لا حاجة اليه (قوله فيه) اى فى واحد منها (قوله ناقص) خبران (قوله لنقصان البعض الخ) لان السببية لما انتقلت الى الكل فى القضاء صار كل الوقت فاسدا لاشتماله الجزء الفاسد والصحيح (قوله فينبغى ان يجوز القضاء فى الناقص) لان وجوب الاداء ينتهى اليه وهو السبب فى الحقيقة (قوله ترجيحا للاكثر الصحيح) توصيف الاكثر بالصحيح يقتضى الترجيحين لان للاكثر حكم الكل فيكون راجحا والصحيح راجح على الفاسد بلا شبهة (قوله بالطلوع) الباء للسببية (قوله على ما ذكر الخ) من قوله و يعتبر فى كمال الواجب ونقصانه وصف ما تقرر فيه السببية (قوله والفرق بينهما) اى بين قضاء العصر وقضاء الفجر (قوله ان السبب الكامل فى الاول) اى فى قضاء العصر (قوله كل الوقت) اى الوقت الشامل للصحيح والفاسد كما عرفت اذا خلا الوقت عن الاداء بالكلية فقد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء انتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل الوقت سببا للقضاء فاذا فات العصر اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد اذ الاحتراز عنه ممكن بان يختار وقتا للاداء لا فساد فيه توجب قضاء العصر بصفة الكمال فلم يجز قضاؤها بصفة النقصان (قوله وههنا) اى فى قضاء الفجر (قوله بعضه) اى بعض الوقت (قوله يعنى ان ما وجب كاملا) اى فى الفجر اعلم ان الوقت اذا انتهى الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت السببية لما يلى الشروع فى الاداء لان كل جزء صالح للسببية لكنه معدوم وهذا الجزء موجود فلا يعارض المعدوم الموجود فان كان ذلك الجزء صحيحا وجب كاملا لان السببية استقرت على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به فلا تنتقل الى غيره وان لم يتصل به الشروع تنتقل السببية الى كل الوقت فصار الحاصل انه يتعين للسببية فى الفجر الجزء المتصل بالاداء لان السببية ينتقل الى الجزء الاخير الذى لا يبقى بعده جزء عندنا وعند زفر ينتقل الى مقدار ما يسع فيه اربع تكبيرات (قوله اذا لم يؤد ناقصا الخ) لعدم امكان الاداء لضيق الوقت ولاعتراض الفساد بطلوع الشمس وهذا معنى قول المص اولا ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا (قوله يفسد اصل الفجر عند محمد)

اى وقت الفجر وهو السبب و ينتقل الى الكل عنده قال فخر الاسلام فى البزدوى بطل الفرض انتهى وفيه اشارة الى اختيار قولهما ونفى ماروى عن محمد ان اصل الصلوة يبطل ببطلان جهة الفرضية على ماعرف فى شرح الجامع لفخر الاسلام البزدوى وانما قال يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما مع انهم نصوا بالبطلان مع اختلافهم فى الاصل والفرضية لان الفساد عام يشمل البطلان كما قال صاحب الهداية فالبيع فاسد كالبيع بالميتة والدم و بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد ومعناه باطل وقال ايضا باب البيع الفاسد وذكر فيه الباطل ايضا ويمكن ان يقال انما اختار يفسد لان علة بطلان الفرض اعتراض الفساد للسبب بطلوع الشمس واذا كانت العلة تقتضى الفساد يكون المعلول كذلك لكن هذا الفساد ليس كفساد الجزء من العصر فتأمل (قوله وفرضيته عندهما الخ) اى يفسد فرضية اصل الصلوة عندهما و يبقى ذلك الجزء فى السببية صحيحا (قوله بطلوع الشمس) متعلق بيفسد (قوله لان ماقبل الطلوع وقت كامل) اى جزء كامل فى السببية لا كل الوقت الذى يضاف اليه الحكم فى القضاء الذى لم يشغل بالاداء لان الجزء الادنى سبب بحكم الانتقال اليه اما الاجزاء السابقة على الاداء فلا دليل لسببيتها لانها معدومة (قوله لانقصان فيه) اى فى وقت كامل للسببية وان كان ناقصا للاداء لضيقه (قوله فبالشروع فيه) اى فى آخر الجزء من الوقت (قوله يجب الاداء كاملا) لان السبب كامل (قوله فلم يصح الاداء الخ) يعنى واوطلعت الشمس فى خلال الفجر يفسد عندنا لانه وجب كاملا بكمال سببه وهو الوقت و بطلوع الشمس يثبت النقصان فيتأدى ناقصا فلا يجوز لان ماوجب كاملا لايؤدى ناقصا (قوله لاعصر يدأبه) اى لايفسد عصر بدأ بالناقص (قوله لانه لمابدأ بالوقت الناقص) وجب ناقصا فيؤدى ناقصا (قوله بل يؤدى كاملا) وفى البزدوى اذا كان الجزء فاسدا اى ناقصا انتقص الواجب كالعصر يستأنف فى وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير ولم يفسد انتهى وفى الكشف والبرهان اى لم يتغير من صفة الكمال الى صفة النقصان بل يتغير من النقصان الى الكمال لانه وجب ناقصا لنقصان سببه و بالغروب ينتفى النقصان فيتأدى كاملا انتهى ملخصا واما اذا ابتدأ العصر فى اول الوقت ثم مده الى غربت الشمس قبل فراغه منها كبعض زهاد زماننا نص محمد انه لايفسد لان الوجوب مضاف الى سبب صحيح فالتفصيل فى البزدوى (قوله الشافعى لم يفسد الاول) يعنى قال الشافعى اذا طلعت الشمس فى خلال الفجر لايفسد الصلوة اعتبارا بالغروب (قوله وحديث ابى هريرة الخ)

عطف على القياس اى لم يفسد الفجر بالقياس والحديث عنده والفرق بينهما ان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لاينتفى الكراهة بل يتحقق فكان مفسدا للفرض والغروب تأخره وبه ينتفى الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر وتأويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل أو كثر كذا فى المبسوط ولكن يأبى من هذا التأويل ماروى فى رواية اخرى عن ابى هريرة لاعن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح فليتم صلوته والتأويل الصحيح ماذكره الطحاوى فى شرح بيان مشكل الاثار ان هذا الحديث قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة فى الاوقات المكروهة هذا كله مذكور فى الكشف نقلناه اولا لبيان ما قاله المص فى الجواب (قوله عن دليل الشافعى) الظ ان يقول عن قياس الشافعى فتأمل (قوله فيفسد ما) اى الصلوة (قوله التزم فيه) اى التزم هذا الشيء وهو الصلوة فى آخر الفجر (قوله باعتراض الفساد) بطلوع الشمس على ذلك الوقت (قوله وقبيل الغروب ناقص فى السببية) لكون فعله يشبه عبدة الشمس (قوله بعروض مثله) اى بعروض الغروب الناقص مثل السبب الناقص اقول فيه نظر لان لفظ المثل يشعر بكون وقت الغروب كما كان قبله وليس كذلك و وجه ما حققناه بعد قوله فيؤدى كذلك ومثل مثله على مثل هذا الاستاذ فى الاصول والفروع ليس بلايق لان فى الاصول والفروع حكما على عدم النقصان وعدم الفساد والفساد فى السبب فقط (قوله الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة) بل بالجملة لانه بعد الخروج يكون الوقت صحيحا ويتغير من النقصان الى الكمال كذا فى شرح البزدوى (قوله والثانى) اى قلنا فى جواب دليل الثانى للشافعى ان الحديث قبل النهى عن الصلوة فى هذه الاوقات الثلثة لايقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهى عن الصلوة بعد العصر والفجر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل نهى عن الفرائض والنوافل فكان قضاء الفوائت فيها ايضا لايجوز الاترى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما فاته صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انتظر فى قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان مارواه نسخ به وعن ابى يوسف ان الفجر لايفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته فكانه استحسن بهذا ليكون مؤديا بعض الصلوة فى الوقت ولو افسد ها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة فى الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا فى المبسوط

(قوله صرح به الامام الطحاوى فى معانى الآثار) اى فى كتاب مسمى ببيان معانى المشكل الآثار وهو فى تسع مجلدات (قوله فى اول الوقت الممدود الى ما بعد الغروب الخ) وفى البزدوى اذا ابتدأ العصر فى اول الوقت ثم مده الى غربت الشمس قبل فراغه منها فانه نص محمد انه لايفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح (قوله وقد ادى ناقصا الخ) فيه بحث (قوله مع صحته اتفاقا) اى باتفاق زفر معنا (قوله ورد هذا النقض) ووجهه ان الشرع جعل الوقت ظرفا متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فاذا شغله بالاداء جاز وان اتصل به الفساد لان ما يتصل بالاداء من الفساد بالبناء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر وقد روى هشام عن محمد فيمن قام الى الخامسة فى العصر انه يستحب له الاتمام لانه من غير قصده ثبت فاذا اتصل به الفساد بسبب التنفل بعد العصر صار فى الحكم عفوا انتهى (قوله للعزيمة متعلق اللازم) حاصله ان الفساد اللازم من عزيمة العبادة عفو لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بعبادة مولاه فى جميع الاوقات التى صار محلا لاداء الفرض فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة والاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع الاحتراز عن النقصان متعذر فجعل عفوا ضرورة لكون حصوله ضمنا لا قصدا وفى الكشف لما كانت بناء على الاول وقد حصل الفساد حكما لا قصدا فلم يعتبر حتى يثبت صفة الكراهة كذا ذكره ابو اليسر انتهى (قوله عفو) يشير الى ان تأخير العصر الى جزء الاخير لايمكن الاداء فيه اثم لان تضييق الوقت بحيث لايسع فيه الا فرض الوقت جائز بالاجماع حتى لو اخر عنه يأثم (قوله لافساد فيه) اى فى وقت الفجر بجميع اجزائه (قوله حتى ثبت حكما) اى حتى تحصل ضمنا لا قصدا (قوله ويبتنى عليه) اى على ما ثبت حكما للعزيمة (قوله الفساد بالطلوع) اى البطلان به (قوله فيعفى) اى حتى يعفى (قوله المؤدى ناقصا) فيه بحث لانه لانقصان فى المؤدى ولايؤديه بل المؤدى متصلا باخر الجزء الفاسد يكون كاملا لكونه عفوا (قوله بل كل اى كل جزء من الوقت سبب لكل جزء الخ) حاصله ذكر بعض علمائنا فى جواب الرد ان كل جزء من اجزاء الوقت الذى يلاقى جزأ من اجزاء الصلوة فهو سبب لذلك الجزء ضمنا لا قصدا فيكون عفوا فعلى هذا لا يحتاج الى الفرق الذى ذكره القاضى الامام علاء الدين فى مختلفاته فى جواب هذا السؤال وهو فان قيل لو اضيف الوجوب الى كل الوقت بعضه ناقص فى العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة قلنا السبب كامل من وجه وناقص من وجه

والواجب كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه الا انه يقتضي انه لوقضى العصر في الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت للقضاء كذا ذكره القاضي الامام فخر الدين في شرح الجامع الصغير واما في مسئلة امتداد العصر فليس بقضاء فيجوز للعزيمة والعفو (قوله وان وقع النقض بالعصر الخ) اى بالعصر الذى شرع فى اول وقته ممتدا الى مابعد الغروب باعتباركل جزء سببا لكل جزء من الصلوة حتى لايلزم النقض بان يكون هذا مماوجب كاملا فيؤدى ناقصا (قوله فانه يقتضى صحته ايضا) اقول لايرد الاشكال بالفجر الفاسد حتى يحتاج الى دفعه لان فى الفجر الفاسد لايجوز الصلوة بعد طلوعها لكونه باطلا حتى يعتبر الجزء الذى وقع بعد الطلوع سببا ناقصا من الجزء الذى وقع فيه الصلوة كما اعتبر قبيل الغروب لكونه فاسدا (قوله فلايؤدى ناقصا) لعدم امكان الاداء فى هذا الوقت لانه ينتهى اصلا بخلاف العصر وهذا الجواب فى رد النقض مثل ماقيل فى الرد معنى (قوله كن اسلم فيه) اى فى الجزء الاخير من وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس فى اليوم الثانى وقد نسى ثم تذكر فاراد ان يقضيها فى وقت الاحمرار (قوله لايقضيه الخ) فى اليوم الثانى فى الوقت الناقص (قوله وقد وجب فيه) اى فى الوقت الناقص اقول هذا الايراد ليس بوارد لان المسئلة خلافية ان الكافر اذا اسلم فى آخر وقت العصر وفات الوقت ثم ادى فى اليوم الثانى فيه يجوز مع انه وجب بصفة الكمال بعد الفوات و يؤدى بصفة النقصان كذا فى شروح البزدوى كما سبق (قوله فلو كان ماوجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز الخ) انت عرفت ان ماثبت كاملا بالفوات لجاز ناقصا (قوله وليس الواو حالية) اى ليس قضاء من اسلم فى الوقت الناقص بجائز فى اليوم الثانى فى الوقت الناقص (قوله فليس الفاء فذلكة) اى اذا كان الامر فى عدم القضاء فى حق من اسلم فى هذا الوقت فليس ماوجب ناقصا فى الاداء يؤدى ناقصا كذلك (قوله بعد تسليمه) يشير بعد تسليمه تفسيره بقوله يعنى انالانسلم اولا عدم قضائه ناقصا بل جائز مع انه وجب بصفة الكمال بعد الفوات كما سبق (قوله لذات الوقت) متعلق بقوله رد (قوله فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف) قال البزدوى لان هذا لايروى وقال الشراح لايروى عن السلف مثل ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله وقال ابو اليسر يجوز واكثر مشايخنا لايجوزونه انت عرفت قبل ان وجه الجواز فى هذه المسئلة انه يجب بالسبب الناقص لانه صار اهلا فى الوقت الناقص

فيؤدى بصفة النقصان ووجه عدم الجواز ان الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز فى وقت ناقص بخلاف الاداء كذا فى الكشف (قوله فيحتمل ان يكون جائزا) اقول هذا منع يكفى الجواز فيه مع انه واقع كما قال ابو اليسر (قوله بل هى) اى صورة النقض (قوله مما يوجب كاملا) اقول بين قوله فلا يقضى فى الوقت الناقص وقوله وان كان ناقصا كان ناقصا و بين قوله مما وجب كاملا السابق ان ذات الوقت لانقصان فيه الخ نوع ركاكة فتأمل (قوله فلانقصان فيه) اى فى ذات الوقت (قوله ولا فى مسببه وهو الصلوة) حاصل ماقاله صاحب الكشف لان الفوات يوجب القضاء مطلقا عن الوقت (قوله فلا يقضى) اى فلا يجوز القضاء فى الوقت الناقص وهو عند اكثر المشايخ وما عند من جوزه لايكون ناقصا بل فى وقت ناقص فالاولى ان يقول فلا يقضى فى الناقص لانه بعد الغروب يتغير من صفة النقصان الى صفة الكمال فصار كاملا لا ناقصا كما سبق (قوله والشرطية) اى شرطية الوقت اللام للعهد لاعوض عن الاضافة او مأول عنه كما خرج فى مفتحة لهم الابواب اى منها على مذهب البصريين وهو مذهب منصور من فحول المتقدمين قال الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى وجعلنا الانهار او يراد انهارها فعوض التعريف باللام من تعريف الاضافة كقوله واشتعل الرأس شيبا وتبعه اكثر البصريين من المتأخرين (قوله كالسببية) اى كسببية الوقت للصلوة يعنى ان الشرطية وهى ظرفية الوقت للصلوة الموقوتة ينتقل من الجزء الى الجزء الذى يكفى للصلوة كما ينتقل السببية من الجزء الى الجزء (قوله الا فى الانتقال الى الكل فى صورة القضاء) لان شرط الاداء قد فات فلم يبق حاجة الى اعتبار انتقال الشرطية من جزء الى جزء لان كل الوقت اذا كان سببا لايقتضى احد الامرين المحالين (قوله ولا يجوز ان يكون) اى الشرط (قوله كل الوقت) اى كل وقت الصلوة (قوله تقديما للمشروط على الشرط) اى يكون تقديم المشروط وهو الصلوة على السبب وهو الشرط (قوله وذلك باطل) اى تقديم المشروط وهو المعلول عند الاصوليين على الشرط التعليقى وهو العلة باطل اتفاقا ووجه بطلانه ان روعى الشرطية المنصوص عليها بقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يوجب تقديم الاداء على سببه وهو الوقت وهو باطل (قوله فلابد ان يجعل الشرط بعضا منه) اى من كل الوقت (قوله والجزء الاول متعين) اى الجزء الاول الذى يتصل الى الجزء السببى متعين (قوله لعدم المزاحم) لان الجزء الاول من الشرطية موجود والباقى من الاجزاء التى يجوز الصلوة فيها معدوم

فلايزاحم المعدوم الوجود (قوله ثم ينتقل الى الثانى) اى ينتقل الشرط من الجزء الاول الى الجزء الثانى (قوله وهلم) قال ابن جنى اصل هلم عند الخليل ها للتنبيه ولم اى بنى واصلح وجمع ما تفرق من الشئ ثم كثر استعمالها فحذفت الالف تخفيفا وقال ابن يعيش حذفت لكثرة الاستعمال كياء المتكلم مثل يانفس وياغلام والتنوين كزيد بن عمرو وقولهم ايش ولم ابل ولاادر ولم يك وحذف اسم لا فى لا عليك اى لا بأس عليك ويوسف اعرض والتخفيف فى قد وقط اذ اصلهما التثقيل لا شتقاقهما من قددت الشئ وقططته قال سيبويه جاز الحذف حيث كثر فى كلامهم تخفيفا على اللسان وقال بعضهم تركوا اخر الاسم مفتوحا كما تركوا اخراين مفتوحا لكثرته فى كلامهم ذكرابن السراج فى الاصول وقال ابن يعيش ايضا الكلمة اذا كثر استعمالها جازفيها من التخفيف مالم يجز فى غيرها والحق له فى لم ادر فالتفصيل فى النحو لكن لايساعده هذه الصناعة (قوله جرا بالتنوين والتشديد) اما تميز اومفعول مطلق عامله من جنسه ومعناه اتباع وفى الجوهرى تقول كان ذلك عام كذا وهلم جرا الى اليوم انتهى فيكون التقدير كما قال المص ينتقل الشرط الى الثانى وهلم جرا الى الجزء الاخير (قوله كما فى السبب) اى كما ينتقل السببية من الجزء الاول الى الثانى بالترتيب كما قاله المص (قوله لاينتقل الى الكل) يعنى اذا فات الاداء لاينتقل الشرط من الجزء الى الكل فى القضاء كما انتقل السببية من الجزء الى الكل لان الوقت شرط الاداء وقدفات فلا فائدة فى اعتباره اين وقت القضاء واين وقت الاداء الذى فات اقول لم يذكر انتقال الشرط من جزء الى جزء فى البزدوى وشروحه لكن يلزم من تجدد السبب تجدد الشرط فلابد فى السبب البقاء للقضاء سواء كان جزأ اوكلا والشرط المحض لايشترط دوامه لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولايشترط دوامها لبقاء الجواز وكالشهود فى باب النكاح لايشترط دوام الشهود لدوام النكاح كذا فى الكشف واما السببية باقية فينتقل الى الكل لعدم المانع بفوات الشرط والظرف (قوله وسبب نفس الوجوب) يعنى قال وهو اى ذلك الوقت ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء كما سيأتى وهو الآتى الآن (قوله ماذا الخ) ذا اسم اشارة الى القريب وما شارحة لان وجود وجوب الاداء لايعلم من المتن فيكون تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة فى الخارج وهذا التصور يجرى فى الموجودات قبل العلم بوجودها نحو ما الخلا وما العنقا وما الوفاء وهذا يتقدم كل مطلب من المطالب

٨ اعلم ان هلم قد يكون بمعنى اقبل فيتعدى بالى قال تعالى هلم الينا و بمعنى احضر كما فى هلم شهداءكم والهاء عند الخليل هاء التنبيه وركب معها لم من قولك لم الله شعثه اى جمعه والمعنى اجمع نفسك الينا او اجمع غيرك فلما غير معناه عند التركيب لانه صار بمعنى اقبل اواحضر بعد ما كان بمعنى اجمع صار كسائر اسماء الافعال المنقولة عن اصولها فلم يتصرف فيه اهل الحجاز مع ان اصله التصرف وبنو تميم يتصرفونه فيذكرونه و يؤنثونه و يجمعونه نظرا الى اصله وليست بالفصيحة واصله عند البصريين ها لم من لم اى امر منه حذفت الالف لتعدى السكون فى اللام فانه الاصل لان السكون اصل والحركة طارية اولان اصله المم وهى ساكنة وعند الكوفيين اصله هل ام فحذفت الهمزة بالقاء حركتها على اللام كما فى نحو قد افلح قال البيضاوى وهو لان هل لايدخل الامر اذ الاستفهام ينافى الامر اقول ذكر الرضى نقلا عن الزمخشرى فى تصحيح مذهب الكوفيين ان هل يجئ بمعنى اسرع فمعنى ام عندهم معنى اقبل وعدى بالى فى اللازم فقيل هلم الينا واما فى المتعدى نحو هلم زيدا فباق على اصله اى اسرع اقصد زيدا انتهى منه

الاربعة كما قال ابن سينا فى النجاه ولااعتبار الى ماقال المحشى العلامة فى حاشية التجريد انما مطالبان مطلب ما ومطلب هل و يطلب بما التصور و بهل التصديق وللتصور قسمان تصور بحسب الاسم وتصور بحسب الحقيقة ويسمى الاول ماالشارحة والثانى ماالحقيقة وللتصديق ايضا قسمان تصديق بثبوت الشئ لنفسه نحوهل الحركة موجودة املا وتصديق لغيره نحوهل الحركة دائمة املا وتبعه التفتازانى فى التلويح والمطول قال الكاتبى فى شرح الملخص امهات المطالب اربعة بل يكون ايضا امهات اخر فيكون ثمانية وفيه تفصيل اخر لكن لايساعده هذه الصناعة (قوله وازالة) عطف على تفصيل (قوله لتردده) اى المجمل (قوله فى ذلك) اى فى ذهن السامع (قوله قد اضطرب فى تحقيقه كلام القوم) ووجهه ان وجوب الاداء ينفصل عن نفس الوجوب عندنا خلافاللشافعى فى العبادات البدنية وفائدة الاختلاف يظهر فى المرأة اذا حاضت فى آخر الوقت لايلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد وعنده ان ادركت من اول الوقت مقدارماتصلى فيه ثم حاضت يلزمها قضاء قولا واحدا لتحقق الوجوب وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه مختلفون فى وجوب القضاء والظاهر من مذهبه القضاء لان نفس الوجوب ووجوب الاداء عبارتان عن معنى واحد عنده فى العبادات البدنية كالصلوة والصوم فلامعنى للفصل بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان السببية تثبت بالخطاب ايضا لان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلايتصور ثبوتها فى حق من لايخاطب (قوله والافرب) اى فى الفرق (قوله ماافاده بعض الافاضل) وهو صاحب الكشف لانه ذكره مرة بعد اخرى وفى كلام فخر الاسلام تصريح ايضا قال الوجوب فبالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب فان السبب افاد الوجوب بنفسه وافادة صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء الحال لان الوجوب جبر من الله بلااختيار من العبد ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل وجوب الاداء بل الاداء تراخ الى الطلب كثمن المبيع والمهر فى النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى مطالبة صاحب الحق واما الوجوب فبالايجاب لابالخطاب وتحقيق الوجوب وتأخر الاداء نظير ثوب هبت به الريح فى دار انسان لايجب عليه تسليمه الابالطلب وفى مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة ان الشرع خيره فى وقت الاداء فلايلزمه الاداء الاان يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل اخر الوقت لاشئ عليه كالنائم والمغمى عليه انتهى انت خبير

استوضح كلامه بنظيرين احدهما البيع و النكاح ذله اختيار و الثانى وهو هبت به الريح اوفق واشبه بمرامه اعلم انههنا وجوبا و وجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فهى لايكون الامع الفعل بالزمان قال صاحب الكشف فى الفرق ان نفس الوجوب يثبت فى حق العاجز كالنائم والمغمى عليه وان لم يثبت وجوب الاداء فى حقه لعدم القدرة فثبت ان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء ثم استدل على انفكاك وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة مجمع عليها فقال ان تراخى وجوب الاداء عن الوجوب فى اول الوقت نظير تراخى وجوب الاداء عن النائم والمغمى عليه اذامر عليهما جميع وقت الصلوة ولم يزد الاغماء على يوم وليلة حيث ثبت اصل الوجوب ولهذا وجب القضاء عليهما و يتراخى وجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب وهو الطلب من الله تعالى بزوال الفهم وقال ايضا و وجه ماذهبنا اليه ان الوجوب من حكم ايجاب الله تعالى بسببه والواجب اسم ما لزمه بالايجاب والاداء فعل العبد الذى يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استأجر خياطا ليخيط هذا الثوب قميصا بدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد والاداء بالخياطة نفسها و بها يقع تسليم مالزمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا فى الذمة غير الموجود مؤدى حالا بالقميص واعتبر بالنائم والمغمى عليه فان هنالك اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال الخطاب عنه كما مر تحقيقه وهذا يدلك على المغايرة بين الامرين وان كان التمييز يتعذر بينهما بالعبارة انتهى ثم حقق بالعبارة وقال فى موضع اخر ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجى ولاشك فى تغايرهما و بهذا لايتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجى بالعدم بل يبقى على حاله وكذا فى المال اصل الوجوب لزوم مال متصور فى الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى الاانه لما لم يكن فى وسعه اخراج المال الواجب اقيم مال اخر من جنسه مقامه فى حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها

لاباعيا نها فظهر الفرق بين الوجوب وهو الفعل و بين الاداء وهو اداء الفعل
انتهى وفي التلويح وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا
بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم
ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم
المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء ثم انهما
يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر
والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى
وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وهو
الطلب وقيام المانع هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة
المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض
مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من شخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس
بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع و بعدها كما يلزم الوقوع
يلزم الايقاع وان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة وجود تلك الحالة في الجملة
فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة
الوجوب على ذلك الشخص و انما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم
وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان
بينهما فرق بتغيير التعبير عنه اقول في الجواب الصواب عن الاول يثبت بالخطاب
ان الشرع جعل الوقت سببا فبعد ذلك يعني الوجوب في حق كل اهل ثبت
السبب في حقه ولا يشترط خطاب كل لصيرورة السبب في حقه سببا لان العلم
بالوجوب كالبس بشرط لثبوته جبرا من الله تعالى فكذلك سبب الوجوب بل
الحاجة في الجملة يقع الى جعل الشرع اياه سببا ولا يشترط علم كل فرد حتى يلزم
وقت الايقاع الوقوع بعد تلك الحالة بل اذا عرف الفقيه العالم السببية يفتي
بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك اولم يعلم الا ترى ان الزكوة
تجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص
بذلك وكذلك الاتلاف جعل سببا للضمان و النكاح للحل والبيع للملك وكل ذلك
ثابت في حق الصبيان والمجانين وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكره الشيخ
ابو المعين فاين يلزم الوقوع في وقت الايقاع واعتبر هذا بالزكوة فان الوقوع
في الحول على صاحب المال وايقاعها تسليم الدراهم مثلا الى يد الفقير واداؤها
اليه تلك الدراهم التي حصلت في يد الفقير بعد زمان الوقوع فافترقا

والجواب عن الثاني قد ذكر فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون
الفعل فيه بنفسه مطلوبا من المكلف حتى يأثم بترك الاداء ولابد فيه من استطاعة
سلامة الالات ونوع لايكون الفعل فيه مطلوبا حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل
المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء و يكتفى فيه تصور ثبوت الاستطاعة
ولايشترط حقيقة الاستطاعة ففي مسئلة النائم والمغمى عليه وجوب الاداء بمعنى
كون الفعل مطلوبا على وجه يأثم بتركه لم يوجد لفوات شرطه وهو استطاعة
سلامة الاوقات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء
ولايكون الفعل فيه مقصودا فوجود اوجود شرطه وهو تصور حصول
الاستطاعة وحدوثها بالانتباه والافاقة فوجوب القضاء بناء على هذا النوع
من الوجوب وعدم الاثم بناء على انتفاء النوع الاول وهذا كله مذكور في كشف
البزدوي لكن الفاضل التفتازاني اخذ النظر منه وترك الجواب ميلا الى ترجيح
مذهب جمهور الشافعية وجعل ما اخذه المص للفرق بينهما بقوله فان المعذور
الى قوله في الحال تفريعا لتغيير التعبير كما ذكرنا فالاولى في الفرق ما ذكره القوم وتمسك
الجمهور به وهو النص والاجماع فان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل وقول جبريل عليه السلام للنبي عليه السلام في حديث الامامة ما بين هذين
وقت لك ولامتك وقول النبي صلى الله عليه السلام ان للصلوة اولا وآخرا اي
لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت و يدل عليها ان جميعها وقت لاداء الواجب
وليس المراد تضييق فعل الصلوة على اول الوقت كما قال شرذمة من
الشافعية وآخره كما قال العراقيون من اصحابنا ولافعلها في كل جزء بالاجماع فلم
يبق الا انه اريد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه فيكون المكلف
مخيرا في ايقاعه في اي جزء اراد ضرورة لعدم امتناع قسم آخر فثبت الفرق
بينهما وثبت ايضا ان التوسع ثابت ايضا شرعا وليس بممتنع عقلا ايضا كما
زعموا فالتفصيل في الكشف فان اردت درا يتيما فكن غواصا في بحره العميق
لان المص صاحب التلويح اخذا من بحره المحيط للبزدوي وما اخذناه وفصلناه
قطرة منه (قوله فان المعذور كالنائم والمغمى عليه) الفاء تفسير الفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء انت عرفت قبل ان صاحب التلويح جعل قوله فان
المعذور الى قوله في الحال لتغيير التعبير في الفرق بينهما مع انضمام قوله فلو قلنا
ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب
الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا انتهى هذا القول مذكور في الكشف

(قوله يلزمه) اى المعذور (قوله ان يوقع الفعل وهو الاداء) لانه ليس معنى الاداء الا الفعل
(قوله لو ادركه) اى لو ادرك المعذور الفعل يعنى الاداء (قوله والمشترى) بالنصب
عطف على المعذور (قوله يلزمه) اى المشترى (قوله قبل المطالبة) اى قبل
مطالبة البايع الثمن (قوله ولا يلزمهما) اى المعذور والمشترى (قوله الايقاع) اى
ايقاع المعذور الفعل (قوله والاداء) اى اداء المشترى البايع الثمن (قوله فى الحال)
اى عاجلا لان السبب اونفس الوجوب لا يوجب الاداء الحال حتى لوكان
البيع باجل يجب الثمن فى الحال و يتأخر المطالبة الى حلول الاجل كما فى صوم
رمضان فى حق المسافر يثبت نفس الوجوب فى حقه و يلزم الاداء لكن لا يتقدم
الاداء فى الحال فثبت الفرق بينهما (قوله ان جمهور مشايخنا) وفى الكشف
عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين (قوله باول جزء من
الوقت) وهو السبب (قوله وجوبا موسعا الخ) يعنى الواجب اذا تعلق بوقت يفضل
عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت ظرفا وهذا عند الجمهور ومعنى
التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه فيما يرجع الى سقوط الفرض عن الذمة
و يجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه فات الاداء
فحينئذ يحرم عليه التأخير و يأثم و يعاقب (قوله وهو مذهب الشافعى الخ) يعنى انهما
متفقان معنا وفى الكشف وانكر بعض العلماء التوسع فى الوجوب وقال انه ينافى
الوجوب لان الواجب ما لا يسع تركه و يعاقب عليه والقول فى التوسع فيه يوجب
ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين انتهى اقول هذه المقدمة
ممنوعة لان القول بالتوسع فى وقته لا يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه
بل بالترك فى الاداء فى وقته يأثم و يعاقب عليه عندنا ايضا الا ان يوجه ان مراده
بالوجوب المتعلق باول الوقت وجوبه فى هذا الوقت وفى سائر الاوقات يكون
قضاء فلا توسع فى الوقت كما قال شرذمة لكن هذا الوجه غير ما قاله صاحب
الكشف (قوله متعلق باول الوقت وفى الاخر قضاء) اى لو اخر الاداء عن اول
الوقت فهو قضاء ووجهه انه جعل الوجوب متعلقا باول الوقت فلا ينتظر
الوجوب بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كما فى سائر
الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده
لما ذكرنا من امتناع التوسع وفائدة التوقيت على هذا القول انه لو اتى بالفعل
فيما بقى من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذا فات عن اول اوقاته
بان اكل اوشرب بعد الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقى قضاء واجيب عن هذا

اوكان الوجوب متعلقا باول الوقت لما وجبت الصلوة على من ادرك البلوغ
اواسلم اوطهرت فى وسط الوقت اوفى آخره مع ان الاجماع منعقد على وجوب
الصلوة عليهم اقول هذا الجواب لايقنع الخصم لان اول الوقت عندهم الوقت
الذى وجدا اهلا لهذا الوقت واول الوقت بالنسبة اليهم حال كونهم محالا فتأمل
(قوله باخر الوقت) يعنى قال بعض اصحابنا من العراقيين ان الوجوب يتعلق
باخر الوقت (قوله وفى الاول) اى ان قدم الاداء على آخر الوقت صار موقوفا
على مايظهر حاله فان بقى اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك
كان نفلا كمن صار مجنونا اومسافرا يكون الركعتين نفلا (قوله اونفل يسقط به
الفرض الخ) عطف على موقوف يعنى ان قدم على آخر الوقت يمنع لزوم
الفرض بنقله من الاخرى الى الاول ووجه ماذهب اليه العراقيون انه لما جازله التأخير
الى ان يتضيق له الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا باخره
ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال بعض لانه متمكن من الترك فى اول الوقت
بلابدل وآثم وهذا حد النفل الا ان يؤدى به يحصل المطلوب وهو اظهار فضيلة
الوقت فيمنع لزوم الفرض كمن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب
للصلوة ولم يحضر وقتها لايوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد
دخول الوقت واما ان يكون موقوفا كالزكوة المعجلة قبل الحول فانه اذا عجل
بشاة من اربعين شاة الى الساعى ثم تم الحول وفى يده ثمان وثلثون شاة له ان يسترد
المدفوع ان كان قائما وان كان الساعى تصدق به كان تطوعا ولو تم الحول وفى يده
تسع وثلثون كان المؤدى زكوة وكالجزء الاول من الصلوة فانه لايوصف بالوجوب
مالم يتصل بباقى اجزاء الصلوة فان اتصل المجموع يوصف بالوجوب والا فلا اقول
يلزم على هذا تقدم المعلول على العلة وهو باطل مع ان القياس مع الفارق لان الواجب
انما يتأدى الابنية فرض الوقت لابنية النفل ولا بمطلق النية ولوكان نفلا كما زعم
بعض العراقيين لتأدى بنية النفل ولوكان موقوفا كما زعم الباقون منهم لتأدى بمطلق
النية ولاستوت فيه نية النفل والفرض وقولهم قد وجد فى المؤدى فى اول الوقت
حد النفل لانه لاعقاب على تركه فاسد لانا لانسلم ان ذلك ترك بل هو تأخير ثبت
باذن الشرع (قوله لاتوجه الخطاب) كما سبق (قوله انما يتوجه الخطاب عندهم)
اى عند علمائنا (قوله الآن الخ) اى يأثم عند عدم شروعه فى آخر الوقت الالف
واللام فى الان زائدة لازمة لايجوز استعمالها بدونها وهو مبنى على الفتح مع اللام
كما سبق (قوله اذا مات فى الوقت لاشئ عليه) اى لا اثم عليه قال البزدوى ان الاداء

لايلزم الى ضيق الوقت عندنا اذامات قبل آخر الوقت لاشئ عليه وهو كالنائم والمغمى عليه (قوله وفى حال الشروع) عطف على قوله فى الوقت (قوله ان وجد الشروع فى اخر الوقت) يعنى حاصله اذامات فى حال الشروع ان وجد الشروع فلاشئ عليه اى لا اثم عليه (قوله ولهذا) اى ولاجل توجه الخطاب فى آخر الوقت عند علمائنا (قوله اى آخر وقت) لان الخطاب وهو الطلب متراخ الى آخر الوقت لان الاثم انما يظهر فى هذا الوقت لعدم شغله باداء الواجب فى الذمة (قوله يسع ذلك الآخر) من الوقت الفرض والايأثم ويعاقب عليه لعدم شغله باداء الواجب فى وقت المكتوب (قوله ولايزيد عليه) جملة حالية من فاعل يسع ويجوز المضارع المنفى حالا بالواو الحالية بلا تأويل واما فى المثبت فلا يجوز بلاتأويل نحو قت واصك عينيه اى واناصك عينيه حاصله ولايزيد عليه ان اخر الوقت الذى يسع الفرض يكفى لاسقاط الواجب فى الذمة فلايحتاج الى الزيادة لكن الاهتمام على المسلم شرط حتى يقع فى الاثم (قوله اوالخطاب المتوجه) عطف على الخطاب يعنى سبب وجود الاداء الخطاب المتوجه عند اخر الوقت اوالخطاب المتوجه عند الشروع للصلوة (قوله فى اى جزء كان من قبل اخر الوقت) لان الواجب عندنا والشافعى وعامة المتكلمين تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا وظرفا ايضا كماسبق (قوله بان حصلت الاهلية فيه) اى فى ضيق الوقت كمن اسلم اوبلغ اوطهرت فيه (قوله فقيل لايتوجه) لانه تكليف بمالايطاق لانه ليس فى وسعه اعادة الزمان الماضى كماوقع لسليمان عليه السلام وهو بسط الزمان عند الصوفية (قوله فلا وجوب اداء) اى فى هذا الوقت بل وجوب قضاء (قوله وان وجد نفس الوجوب الخ) وصلية متعلقة بلاوجوب ووجد ان الوجوب اخر الجزء الذى لايتجزى لكن لايجوز القضاء فى هذا الوقت لانه لايروى ولان الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت بخلاف الاداء (قوله وقيل يتوجه) القائل ابواليسر (قوله لان وجوب القضاء) مبنى على وجوب الاداء لانه اولم يكن وجوب الاداء ينافى ذمته لماوجب القضاء ولاجل ذلك جاز القضاء فى وقت الاحمرار فى اليوم الثانى عنده اذااسلم فى وقت الاحمرار لانه صار اهلا فى الوقت الناقص فيؤدى بصفة النقصان (قوله فيأثم بتركه) اى الفعل مع القدرة فى آخر وقته (قوله ويقتصر) عطف على يكون والضمير راجع الى المطلوب (قوله يعنى سلامة الاسباب) وهى الوقت وهو الشرط (قوله والآلات) عطف على الاسباب تقديره وسلامة الآلات وهى صحة البدن وهى شرط ايضا

(قوله وقد يكون) عطف على قد يكون والضمير راجع الى المطلوب (قوله ثبوت خلفه) اى الفعل لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانهـا (قوله ويكفى) عطف على يكون ولا يجوز ان يكون حالا كما عرفت قبـل (قوله توهم ثبوت القدرة) من قصة سليمان عليه السلام (قوله وسيلة الى الوجوب) اى وجوب القضاء كما قال بعض الشافعي فى غير اول الوقت (قوله فى شرح المبسوط) وشروح البزدوى ايضا قوله (قوله حقيقة) بناء على ما ذكر فى الطريقة كما سبق وهو ان المذهب لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء فيكون توجه الخطاب للاداء حقيقة اقول هذا لا يجوز فى آخر وقت الفجر ولهذا النقض لم يذهب اليه فحول المتقدمين (قوله وحكمه) اى حكم هذا القسم من المقيد بالوقت الخ اشار الى القسم الاول من الوقت الذى يكون الوقت ظرفا لا معيارا وهو عند البزدوى اربعة انواع منها ما يضاف الى الجزء الاول والثانى ما يضاف الى ما يلى ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت وهما المراد فى هذا المقام باشتراط التعيين فى النية لان النوع الثالث ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت انتهى اى فيما فات الاداء فى الوقت وذلك يكون فى القضاء دون الاداء واما عند المص فتقسيم المقيد باعتبار القيد فيكون هذا قسمين فنسى ما قدمه من الاعتبار واختار ما قاله البزدوى مع رده فى التقسيم فقال هذا القسم من المقيد بالوقت فيكون القسم الاول فتأمل فيما وقع من البزدوى وكلام المص (قوله فان الوقت لما كان متسعا) يعنى لما كان الوقت متسعا لان الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا وظرفا (قوله شرع فيه) اى فى الوقت صفة الوقت من قبيل ولقد امر على اللئيم يسبنى وكذا الجار يحتمل اسفارا او صفة متسعا (قوله غير ما الخ) غير مبنى على الفتح لانه مضاف الى ما وقائم مقام الفاعل لشرع قال ابن يعيش فى شرح المفصل اذا اضيف غير ومثل الى ما لا يجرى فيه الاعراب مثل ما ومن يعرض البنـاء على الفتح وما عبارة عن الصلوة (قوله وجب) صفة ما (قوله فيه) اى فى الوقت المتسع حاصله لما شرع فى المتسع النفل والقضاء وليس الشروع اول الوقت بواجب فيه بل فى آخر الوقت الذى تعلق الخطاب عليه (قوله فلا بد من تعيينه) اى تعيين ما وجب فيه (قوله ليمتاز) اى ليمتاز ما وجب (قوله عما عداه) اى ما عدا ما وجب لان حكم كون الوقت ظرفا لا معيارا لا يمنع مشروعية سائر انواع الصلوة فيه ومن حكم كونه ظرفا للاداء ان تعيين النية شرط لان جواز الصلوة فى هذا

الوقت لما تعدد من حيث الفرض والسنة والنفل والقضاء لم يصير مذكورا بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلي سواء ذكر بلسانه او بقلبه الا عند تعين الوصف بان يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض ظهر الوقت مثلا او يقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط كذا في الكشف حاصله ان الوقت الموسع الذي شرع فيه الصلوة الفرض لابد من النية لان الصلوة فيه يحتمل الندب والقضاء والفرض فلابد فيه من النية للتميز بينهما قال الامام الغزالي ان الاقسام في الفعل ثلثة فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض آخر الوقت وهذا قسم ثالث تلقب بالواجب الموسع عندنا اذ الندب الذي لا يسع تركه وقد وجد بالشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب فعل الفرض لا ثواب الندب كذا في الكشف انت عرفت من هذا التحقيق الصلوة في الموسع في غير اجزاء الوقت الذي يسع مابعده اليها يكون مندوبة لا يمكن تركها لانها واجبة بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض وان لم ينو فلا يكون واجبا لاحتمال الندب واما النية في آخر الوقت الذي تعلق به الخطاب فبحكم الاصل سيأتي تحقيقه (قوله ولا يسقط ذلك التعيين) اى اشتراط التعيين في النية هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لمزاحمة الغير اياه فلما ضاق الوقت تعين الواجب وهو وجوب الاداء فلا يجب التعيين (قوله بحيث لا يسع الا فرضه) اى فرض الوقت هذا الوجه ماذكره بقوله الخطاب المتوجه عند ما يسع الفرض ولا يزيد عليه (قوله لان ما ثبت الخ) متعلق بلا يسقط لا يسقط الحكم الاصلي بالضيق العارض لان الاصل هو الاداء في الوقت المستحب والاداء في هذا الوقت بسبب ولا يسقط هذا الوصف الاصلي الثابت بكونه ظرفا بسبب العوارض وهو النوم والجنون والاغماء والنسيان بان نام او جن او اغمي عليه او نسي الصلوة حتى ضاق الوقت ثم زالت العوارض (قوله لا يسقط بالعوارض الخ) خبر ان يعني لا يسقط الحكم الاصلي بالعوارض لانها لا تعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى او دخل مسلمان دار الحرب فقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم تبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا تسقط بعارض ضيق الوقت

فان قيل قوله لايسقط كيف يصلح حكما لكونه ظرفا وهو عبارة عن بقاء الحكم وبقاؤه لا يكون مضافا الى السبب ولان عدم السقوط باعتبار عدم المسقط لاباعتبار المثبت لجواز النسخ فلا يكون حكما له قلنا اجمع العلماء ان المثبت لبس ببق لكن بقاء الشئ فرع لثبوته فيكون مضافا الى السبب تقديرا كذا فى شروح البزدوى (قوله وتقصير العباد) اى ولايسقط بتقصيرهم بالطريق الاولى لان تقصيرهم لايصلح سببا لسقوط الحق (قوله وكذا قال فخر الاسلام) قبيل النوع من الموقتة التى جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان (قوله مع ان له) اى للعبد (قوله ولاية ذلك) ولاية التأخير لان الخطاب يتوجه الى آخر الوقت الذى يسع الفرض (قوله مشكل) خبر المبتدأ وهو القول (قوله بواسطة ترك العزيمة الى وقت الضيق) اقول لاواسطة فى ذلك قال البزدوى ان الشارع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له شغل كل الوقت للاداء انتهى وقال الشراح ان الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء الفرض واثبت له ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة مولاه فى جميع الاوقات الا ان الشارع اباح له صرف بعض الاوقات الى حوايج نفسه رخصة منه وفضلا وبهذا ثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة انتهى واذا ثبت هذا فنقول التأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت تأخير حق شغل كل الوقت بالاداء فلاواسطة بترك العزيمة فالتأخير الى آخر الوقت الذى يسع الاداء حقه بل الخطاب يتوجه اليه وقالوا ايضا التأخير الى وقت لايسع الاداء لم يثبت صفة الكراهة لان التأخير بناء على الشرع قد حصل حكما لاقصدا لان الاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع الاحتراز عن النقصان متعذر فجعل عفوا ضرورة كذا ذكره ابو اليسر كما سبق (قوله ولايخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت الخ) هذا جواب آخر لعدم سقوط التعيين فى النية من جانب المصنف آخذا من الشروح لامن تمة جواب اللهم الا انه خلط بغير وجه وافرز عن العلة الاولى وهو قوله لان ما ثبت حكما اصليا الخ حاصله لما وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذى ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الذى لايسع الافرضه لان اعتبار تعدد المشروع باق فى ضيق الوقت لانه لو قضى فرضا آخر اوادى نفلا فيه جاز ايضا فلايحتاج الى هذا التكلف (قوله فنوع) اى جواز الاداء فى ضيق الوقت على وجه الكمال مم فلايلزم الاشكال فلا يحتاج الى التكلف فى الجواب (قوله لا ينافى التقصير) كالصلوة منفردا فى هذا الوقت

لان الجماعة فى الصلوة كال وفى هذا الوقت الجماعة نادرة فيكون تقصيرا فلا اشكال ايضا قال فخر الاسلام المحض اى الخالص الكامل منه اى من الوقت ما يؤديه الانسان بوصفه على ماشرع له مثل اداء الصلوة بالجماعة واما المنفرد اداء فيه قصور الا ترى ان الجهر ساقط عنه والشارع فى الصلوة مع الامام بالجماعة مؤدا اداء محضا والمسبوق ببعض الصلوة مؤد ايضا لكنه منفرد فكان قاصرا انتهى قال صاحب الكشف يكون قاصرا لعدم وصفه المرغوب شرعا وهو الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على الصلوة المفردة بسبع وعشرين درجة كما نطق الحديث ولانها جامعة للواجبات والسنن والآداب (قوله وفى وقت الاحرار) اى وكالصلوة فى حال وقت الاحرار فى العصر امافى الابتداء او اتمامها فيه فيكون تقصيرا لشبه فعله الى عبدة الشمس فيكون تقصيرا فلا اشكال فى كلام الشيخين لان وجدان التقصير فى البعض يكفى لثبوت التقصير فى الجملة (قوله واكتفى) عطف على ادى يعنى واكتفى على قدر المفروض ولم يمد من اول الوقت او وسطه الى آخر الوقت (قوله مقصرا) حال من فاعل يعد (قوله بسبب ترك العزيمة) اى ترك العزيمة بالاكتفاء على قدر المفروض وعدم المد الى آخر الوقت (قوله وهو) اى كون من اكتفى على القدر المفروض مقصرا باطل بالاجماع (قوله اضعف منه) اى من قوله اللهم (قوله لان المقصود بهذا الكلام) اى بعدم سقوط التعيين فى ضيق الوقت (قوله يكون معيارا) الظاهر ان يقول يصير معيارا لان الظرف الواسع اذا صار ضيقا بحيث لايسع الا الفرض يتوهم ان الظرف المحض ينتقل الى المعيار لعدم وسعه (قوله كايام رمضان) لان تفسير المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه ومقدرا به حتى لو اكل اوشرب فى اول الصبح لايكون الامساك فى الباقى اداء ولا قضاء وهذا كذلك لضيقه استغرق به كصوم رمضان (قوله مصادرة على المطلوب) لان الدليل وهو لان المعنى الموجب للتعيين الخ وهو عين المطلوب وهو عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت (قوله ان المراد بتقصير العبد فى قوله) القول بتقصير العبد او فى قوله وتقصير العباد (قوله تضييقه بالواسع) اى تضييق العبد الوقت الواسع بتفويته (قوله يقع بعض الفرض خارج الوقت الخ) لان الاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع الاحتراز عن النقصان متعذر (قوله كالحال عادة) اى فى عادة الناس خصوصا فى زماننا هذا فيكون تقصيرا لكن جعل عفوا ضرورة لانه حصل ضمنا لاقصدا والعفو للضرورة يقتضى التقصير (قوله فان التضييق مطلقا) فيه بحث لان المراد بالتضييق

ليس مطلقا بل التضييق الذى يكفى فرض الوقت (قوله فى العصر ايضا) فيه بحث لان المطلوب والمدعى عدم سقوط التعيين فى الوقت الذى لايسع الافرضه والجزء الفاسد من وقت العصر لايسع فرضه على ان تخصيص العلة فى الحكم العام غير جائز (قوله بالاجماع) اقول ان كان الشروع فى الجزء الفاسد بتضييقه وعدم شغله فمكروه بالاتفاق واما اذا شرع فى الوقت الصحيح واتصل الى الوقت المكروه فلا يثبت صفة الكراهة لان الاحتراز عن النقصان متعذر وقد حصل حكما لاقصدا فيكون عفوا بعدم صفة الكراهة كذا فى شرح البزدوى (قوله فيكون تقصيرا) اى فى الجملة (قوله وحكمه ايضا) اى حكم هذا القسم من الموقت ايضا اى كاشتراط تعيين النية عدم تعيين المؤدى (قوله الابالاداء) اى بايقاع الفعل باخراجه من العدم الى الوجود لابالقول ولابنية القلب (قوله حتى لوقال عينت هذا الجزء) اى الذى وقع فيه من اجزاء الوقت (قوله ولم يشتغل بالاداء) اى بعد التعيين (قوله لايتعين) اى لايتعين ذلك الجزء بتعيينه (قوله بل له) اى للمتكلم المعين (قوله الاداء فى غيره) اى فى غير الجزء الذى عينه للاداء (قوله لان الشارع متعلق بلايتعين) حاصله قوله لوعينت الى قوله فان قيل الخ ماذكره فخر الاسلام وهو ومن حكم هذا القسم اى كون الوقت ظرفا لامعيارا ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد لم يقبل التعين بتعيينه قصدا ونصا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء وهذا اى عدم قبول التعيين نصا وقصدا لان تعيين الشرع اوالسبب نوع تصرف فيه اى فى الشرط اوالسبب وليس للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا يفضى الى الشركة فى وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين بارتفاقه المشروع حكما ونظير هذا الكفارة الواجبة فى الايمان ان الحانث بالخيار فيها ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء اكساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا لم يتعين وانما يتعين ضرورة فعله فى ضمن الاداء (قوله لم يعين جزأ) لان الوقت جعل من الشارع متسعا (قوله بل خير العبد فى ذلك الموسع) واباح صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة من الله وفضلا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء لاتعيين الاداء له (قوله ولو ثبت له) اى العبد (قوله ولاية التعيين) اى ولاية تعيين الاداء (قوله لشارك الشارع) اى لشارك العبد الشارع (قوله فى وضع المشروعات) التى وقعت جبرا من الله الى عبده بلااختياره (قوله لان تقييد المطلق) اى تقييد مطلق الوقت المتسع بتعيين الاداء فى جزء معين (قوله نسخ) اى نسخ المطلق بالتقييد فهو مختص بالله تعالى فيكون العبد مشاركا (قوله بخلاف التعيين بالاداء)

اى ليس التعيين بالاداء نسخا (قوله لانه) اى تعيين الاداء (قوله من ضرورة
امتثال الامر) اى من ضرورة امتثال العبد بامر مولاه لانه اذا لم يعين بالاداء
فى الوقت الموسع اصلا صار معاقبا (قوله وفى ضمنه) عطف على من ضرورة
اى ولان تعيين الاداء فى ضمن الامتثال لا قصدا (قوله فلا فساد فيه) اى
فى تعيين الاداء الذى لم يكن قصدا بل فى ضمن الامتثال وضرورته (قوله ما الفرق
بينه) اى تعيين المؤدى بالاداء فى الصلوة الموقتة (قوله هو الفعل) لان الخطاب
المتوجه الى الاداء انما يكون بالفعل (قوله والمحل تابع) اى ظرف الصلوة وهو الوقت
تابع للفعل ضمنا (قوله وفى حقوق العباد) اى المقصود فى حقوق العباد (قوله
هو تعيين المحل) وفى البزدوى لما كان قيمة العبد مجهولا من وجه صح تسليمه من
وجه ولا يتحقق اداؤه الا بتعيينه ولا تعين الا بالقول انتهى ملخصا (قوله والتعيين
يحصل بالقول بان يقول خذ العبد او قيمته لان القيمة مزاحمة للعبد) اى مساوية
لصاحب الحق فى الوجوب لانها صارت اصلا فى الايفاء اعتبارا وان كان العبد
اصلا او جوب الجناية عليه وجب احد الشيئين فلهذا يخير المولى فى التسليم
(قوله كما يحصل بالفعل) اى كما يحصل بتسليم المولى الى صاحب الحق احد
الشيئين يدا بيد بلا قول (قوله فكان القول محققا) معينا (قوله غرض صاحب الحق)
من الناس (قوله كالفعل) اى كما كان الفعل محققا غرض صاحب الحق بالتسليم
جعله مشبها به لان الفعل اقوى من القول فى غير فعل النبى صلى الله عليه وسلم
لان قوله عليه السلام اقوى من فعله كذا قال ابن همام رحمه الله فى شرح الهداية
(قوله لما فرغ عن الاول) من الوقت الذى جعل ظرفا لا معيارا (قوله شرع فى
الثانى) اى فى النوع الثانى وهو جعل الوقت معيارا لا ظرفا قلد البزدوى فى
التفصيل لانه جعل هذا القسم قسما ثانيا فى التقسيم ونوعا ثانيا فى التفصيل وقال
الموقت ثلثة اقسام القسم الاول ينقسم الى اربعة انواع منها ما يضاف الى الجزء
الاول والثانى ما يضاف الى ما يلى ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع اخر
ما يضاف ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع
ما يضاف الى جملة الوقت اى فيما فات الاداء فى الوقت والقسم الثانى من الموقتة
ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان ثم قال واما
النوع الثانى من الموقت فما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان
انتهى (قوله واما ذلك الوقت الخ) بالكسر عطف على قوله اما ظرف للمؤدى
(قوله لانه قدر به الخ) لان تفسير المعيار ان يكون الفعل واقعا فيه ومقدرا به حتى

اذافات عن اول اوقاته بان اكل اوشرب بعد الصبح لايكون الامساك صوما (قوله حتى ازداد بازدياده) كالصوم في الصيف (قوله وانتقص بانتقاصه) اى بانتقاص الوقت المعيار كالصوم فى اقصر الايام (قوله كما يعرف مقادير الاشياء بالمقدار) كالكيل والوزن في المكيلات والموزونات لانهما مقدران يقابلهما الثمن الحق المعيار الشرعى بالمعيار الحسى لان معيار الحسى اذا كان مشغولا بالمكيلات اوالموزونات لايسع فيه غيرهما حسا فكذلك المعيار الشرعى اذا صار مشغولا بعبادة لايسع فيها غيرها وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر اذا نوى واجبا آخر فى رمضان اوتطوعا اواطلق النية وقع عن فرض رمضان ومن حكم الوقت ان غيره صار منفيا لان الشارع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد فاذا ثبت له وصف انتفى غيره كالمكيل والموزون فى معياره ولما لم يبق غيره مشروعا لم يجز اداء الواجب فى شهر رمضان من المسافر لان شروع الصوم فيه عام فى حق المبهم والمسافر الاترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزيه كذا فى البزدوى وشروحه واما فى الذراع والظرف فلا يعتبر المقدار لانهما وصفان يقبلان الزيادة والنقصان فلايقابلهما الثمن بالزيادة كذا فى الهداية فى كتاب البيع فعلم من هذا ان الظرف وعاء يجوز ان يكون زائدا للمظروف اوقت الصلوة وناقصا كآخر جزء الوقت لان الظرف ان يكون الفعل واقعا فيه ولايكون مقدرا به كالمعيار (قوله وشرط لادائه كما سبق الخ) لم يذكر فخر الاسلام فى هذا القسم الشرط وتبعه صاحب التوضيح لان الشرط حصول الفعل واخراجه من العدم الى الوجود فلم يوجد هذا الفعل بدون هذا الظرف نحو قولك ان دخلت هذه الدار فانت طالق فالدخول فى هذه الدار شرط حتى لو دخلت فى دار اخرى لاتطلق ولان الظرف بمنزلة المحل والمحال شروط فلا فائدة فى ذكره كذا فى الشروح واما ذكر المص فلان المراد من ظرف المؤدى الذى هو الركعات التى تحصل فى الوقت ومن الشرط اخراجها من العدم الى الوجود وهو شرط فكانا غيرين وهو المختار ولهذا ذكر المص كما سبق فى كون الوقت ظرفا وشرطا اقول فيه بحث لان اخراج الركعات من العدم الى الوجود شرط الاداء لاشرط المؤدى وكلامنا فيه فتأمل (قوله وسببا لوجوبه) اى لوجوب الاداء لان الوقت من اسباب الشرايع كما سبق (قوله كايام رمضان) اى الوقت معيار المؤدى وشرط لادائه وسبب لوجوبه كوقت ايام رمضان (قوله عند الاكثر) ظرف الايام (قوله وسببا لوجوبه لقوله تعالى الاية) فيه بحث لان قوله فانها معيار وشرط وسبب

علة كون الايام سببا لوجوبه مع ان وجوب الصوم بمشاهدة الشهر والاصل فى الاضافة الاختصاص فيكون شهرا كاملا لاطلاقه لا الايام كما قال المص فان دلالتها على سببيته مشاهدة الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام لان كون الايام قاصرا فى اشتمال ثلثين يوما لكونها جمع قلة لان الايام والازواج تستعملان فى الكثرة لانه ليس ليوم وزوج جمع كثرة فيستعملان فى القلة والكثرة كذا فى البحر وبرهان الزركشى (قوله فان الاخبار عن الموصول) يعنى اذا كان الشئ خبرا للاسم الموصول وان كان انشاء فى الصورة (قوله مشعر بعلية الصلة للخبر) وفى التوضيح ان الصلة علة الخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة انتهى كما سبق فى قوله تعالى الزانية والزانى وقوله السارق والسارقة الآية (قوله عند صلوحها لها) اى عند صلاح الصلة للعلية والافلا كما ذكرنا آنفا قال الكافى ان موضع الاشتقاق علية مأخذ الحكم اذا كان صالحا كالزنا والسرقة فاما اذا لم يكن صالحا فلا انتهى (قوله على ان الاظهر ان من ههنا شرطية الخ) اخذ هذا من التلويح اقول يشير بعلى ضعف هذا الوجه لانه وان جاز ان يكون شرطية نحو قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به الآية الا انه لم يستعمل الفقهاء هذا الشرط فى العلية والسببية مع انه لادلالة على الشرطية بجزم الفعل ومن الشرطية لم يعلم الا بجزم الفعل المضارع ولهذا قال النحاة من يكرمنى اكرمه فيحتمل من اربعة اوجه ان جزمت الفعلين شرطية بقرينة الجزم او موصولة او موصوفة رفعتهما او استفهامية رفعت الاول وجزمت الثانى انتهى (قوله فيكون ادل على السببية) اى يكون من الشرطية الادل اودل من الادل على السببية اقول ان ثبت هذا يكون من قبيل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا (قوله ولنسبة الصوم اليها) عطف على السببية الاولى ان يقول ولتكرره بها بعد قوله ولنسبة الصوم اليها كما فى التوضيح والتلويح وغيرهما يعنى فيكون من الشرطية الادل لنسبة الصوم اليها ولتكرره بها من نسبة الصوم الى الشهر ومن تكرر الصوم فى كل سنة ظهر وجه اولوية الشرطية لانه ان كانت موصولة مأول بشاهد الشهر وهو فى المعنى كقوله تعالى الزانية والزانى والسارق والسارقة والقاعدة اذا دخل الالف واللام على اسم الفاعل يكون بمعنى الذى فيكون المبتدأ متضمنا لمعنى الشرط فلهذا دخل الفاء على خبره فكأنه قال ان كان زانيا فاجلد وان كان سارقا فاقطع فيكون فى المعنى كقوله ان كنتم جنبا بتقدير الشرط

والشرط مع الشرع عند الاصوليين علة فثبت بالواسطة يعنى بتقدير الشرط ان هذا الموصول علة واما ان كان من شرطية فثبت الحكم بلا واسطة فيكون ادل من الموصولية على ان تقدير من الموصولية بالشرط ليست بمعروفة فى النحو والاصول بل تقدير اللام الموصولة بالشرط فى النحو ايضا ليست بمعروفة وقاعدة الحكم على المشتق يقتضى علية المأخذ للحكم ليست بمطردة (قوله وصحة الاداء فيها المسافر ونحوه مع عدم الخطاب الخ) عطف على النسبة الصوم اى الادل لصحة الاداء فيها اى فى الشرطية وهى الظرفية ووجه الادلية ان السبب اما الوقت او الخطاب الاجماع اولعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض فى الشهر مع عدم الخطاب فى حقهما فتعين الوقت وهو الظرف والشرط ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة منفردة على حدة بالارتفاق اى بالانتفاع بما هو حقه عند طريان الناقص كالصلوات فى اوقاتها فتعلق كل بسبب ولان الليل ينافى الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه (قوله وفى هذه الوجوه) من الانظار التى ذكرنا بعضها (قوله والشهر عند البعض) عطف على قوله كايام رمضان عند الاكثر يعنى ان المعيار والسبب شهر وذلك شهود جزء اى حضور جزء من شهر رمضان كذا فى البزدوى (قوله وهو شمس الائمة السرخسى) وتبعه فخر الاسلام وقال وذلك مثل شهر رمضان مرة بعد اخرى وفى التوضيح القسم الثانى وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت رمضان اى نهار رمضان ولم يذكر الشهر وقال صاحب التلويح وذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا فى اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا تجوز نية اداء الفرض فى الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضى جواز الاداء فيه كما فى اسلم فى آخر الوقت وايضا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم صوموا لرؤيته يدل على ذلك (قوله واما معياريته) اى معيارية الشهر (قوله فلانها الخ) اى المعيارية هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان تفسير المعيار كما تقدم ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينقص مع انه ناقص من الليل فكيف يكون معيارا فاجاب بقوله فلا ضرر فى زيادة بعض الاجزاء

وهو الليل فاضلا وهو جواب من احد وجوه الانظار (قوله لانه ليس بمحل الصوم) اى الليل ليس بمحل للصوم (قوله وانما ذهب اليه) اى انما ذهب شمس الائمة الى كون الشهر سببا (قوله لاحقيقتها اجماعا) والالما وجب على الاعمى والمحبوس ومن لم يستقبل نحو السماء (قوله لانه يقتضى سبق الوجوب فى الذمة) ولم يسبق الوجوب ولا يقتضى الصوم فى الشهر ايضا لئلا يلزم احد الامرين المحالين وهو معنى قوله فلوكان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب (قوله لانه) اى لان وجوب القضاء من قبيل اعدلوا هو اقرب للتقوى فيه لطف لايخفى على المتأمل (قوله ولوكان السبب) اى لوكان سبب الصوم اليوم وهو المعيار (قوله لزم تقدم الوجوب على السبب) وهو اليوم فيلزم تقدم المعلول على علته كما قيل فى وقت الصلوة ظرفا وسببا لكن يمكن دفعه بان يقال ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه كما هو المختار عند الاكثرين والفقهاء فان قيل لايمكن هذا فى المعيار فان الجزء الاول داخل فيه حتى لواكل اوشرب فيه يكون صومه فاسدا واما فى وقت الصلوة ان الجزء الاول ليس بداخل فى الوقت عندنا خلافا للشافعى قلنا ذكر بعض علمائنا ان كل جزء من اجزاء الوقت الذى يلاقى جزأ من اجزاء الوقت فهو سبب لذلك الجزء على ماذكره القاضى الامام علاء الدين فى مختلفاته كما سبق لكن يرد عليه ان الرؤية فى الحديث سبب الصوم فلا يمكن التعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وهذا وجه الانظار ايضا (قوله وهو باطل) اى تقدم المعلول على علته باطل (قوله وكل من هذه الوجوه) اى كل من الوجوه التى ذكرها شمس الائمة (قوله فى كون السبب) الشهر دون الايام (قوله وان امكن دفعها الخ) وان وصلية متعلقة بالوجوه (قوله الاانها) اى الوجوه (قوله رجحان سببية الشهر مطلقا الخ) من قوله الاظهر ان من شرطية الى ههنا مذكور فى التلويح (قوله لزم جواز اداء الصوم فى الليل) يعنى لما كان الشهر مطلقا سببا ومعيارا شاملا لليوم والليل لزم جواز اداء الصوم فى الليل بل فيه والنهار ايضا لانه معيار وهو محال من البشر لان عدم الاكل والشرب والجماع فى شهر كامل محال ولان الشرع لم يشرع شهر رمضان فى الليل فينعدم فيه اصلا لافرضا ولانفلا (قوله اراد ان يدفعه) اى لزوم جواز اداء الصلوة فى الليل اوالبطلان اوالمحال اللازم (قوله اى فى الليل لعدم كونه محلا بالسنة والاجماع) حاصله جواب سؤال مقدر تقديره ان الشهر المرئى فى الليل كيف يكون سببا للاداء مع عدم جواز الصوم فيه فاجاب باخر وقت الصلوة فانه سبب عندنا

وان لم يصلح الاداء فيه بل لا يسع الا التحريمة (قوله والقائل ان يفرق بينهما) حاصله ان القياس باخر الصلوة قياس مع الفارق بان اخر الوقت لاينافي الصلوة بالذات فانه جزء من اوقاتها كما سبق ان ذات الوقت لانقصان فيه (قوله بسبب قلته المعارضة) فانت خبير ان العارض لايعارض الاصل اقول هذا مكابرة فان السؤال يرد ان الشهر ان كان سببا يجوز فيه الاداء والجواب كون الشئ سببا لايقتضي الاداء فيه كاخر الجزء الذي لايتجزى يكون سببا ولايمكن الاداء فيه ولم يدع العينية حتى يرد هذا مع ان الكاف تدل على المغايرة وادنى وجه الشبه يكفي (قوله اعلم ان القائل اسببية الايام) وهو مذهب الاكثر (قوله الجزء الاول منه) اى من الشهر يعنى وجب عند رؤية الهلال تمام صوم الشهر لان الشهر مطلق فينصرف الى الكامل فيكون هذا الوقت سببا لكل صوم يوم وهذا موافق بالنصين (قوله كما في الظرف) اى كما اعتبر الجزء الاول ضرورة في الوقت الذى يكون ظرفا يعتبر في الوقت الذى يكون معيارا الجزء الاول ضرورة لئلا يلزم احد الامرين المحالين كما سبق تفصيله (قوله من غير اشتراط اتصاله بالاداء) وذلك الاتصال وقت الغروب (قوله بخلاف الظرف) فان السببية في الظرف ينتقل من جزء الى جزء فان كان الاداء في اول الوقت يكون الجزء المتصل سببا وان كان في وسطه يكون ذلك الجزء المتصل بالوسط سببا وكذا الى آخر الوقت (قوله اى حكم هذا القسم) اى حكم الموقت الذى يكون الوقت معيارا (قوله اى غير ماوجب في ذلك الوقت فيه) اى في ذلك الوقت اى نفى صحة غير ماوجب في ذلك الوقت لان حكم الوقت الذى صار معيارا للواجب الموقت به ان غيره صار منفيا عن هذا الوقت لان الشارع لما اوجب شغل المعيار بهذا الواجب الموقت به وهو واحد لايسع فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض انتفاء غيره لانه لايتصور اداء صومين بامساك واحد فانتفى غيره لكونه غير مشروع (قوله وحكمه ايضا) اى حكم كون الوقت معيارا اكتفى عدم صحة الغير فيه عدم اشتراط التعيين في النية بل اطلاق النية بان يقول نويت الصوم مطلقا ليصير ماله مصروفا الى ماعليه بل اذا نوى النفل على قولهما يرجع الى فرض الوقت لعدم مشروعية مانواه كذا في البزدوى (قوله خلافا للشافعي) اعلم ان عندنا يصح صوم رمضان بنية التطوع وبنية واجب اخر وبنية الصوم مطلقا من الصحيح المقيم وقال الشافعي لايصح عن احد الابنية صوم رمضان لان منافعه تبقى على ملك المكلف فوجب التعيين لان الوصف مشروع

بين الفرض والنفل فيحتاج الى التمييز لان معنى العبادة كما يعتبر في الاصل يعتبر
في الوصف (قوله وان وجب اصل النية الخ) ان وصلية متعلقة بعدم اشتراط التعيين
لان علماءنا شرطوا النية في الاصل دون الوصف (قوله خلافا لزفر) اى في وجوب
اصل النية خلاف لزفر يعني ما شرط النية لا في الاصل ولا في الوصف
لان الامساك يقع فيه حاصله ان الشافعي شرط النية في اصل الصوم وجهته وزفر
ما شرط في اصل الصوم ولا في وصفه وعندنا شرطوا النية في الاصل دون
الوصف فالخلاف مع زفر في نية الاصل واصل النية ومع الشافعي في نية الوصف
ووصف النية فتفكر فيما ذكرنا وفي تعليل الشافعي قبل هذا القول فان اردت
التفصيل فارجع الى شروح البزدوي (قوله على النفي والعدم) اى نفي صحة الغير
وعدم اشتراط التعيين (قوله بان ينوي الصوم) اى بان يقول نويت الصوم (قوله
ومع الخطاء في الوصف الخ) فيه بحث (قوله عما نوى عند ابي حنيفة الخ) اى
اذا نوى عن واجب اخر يقع عما نوى لان الواجب ان كان ثابتا في حق المسافر
لوجود سببه وهو شهود الشهر صح اداؤه فلما رخص بما يرجع الى مصالح بدنه
ففيما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء عليه من الدين اولى (قوله وعندهما المسافر
كالمقيم الخ) اى في وجوب الصوم لوجود سببه وهو شهود الشهر وعند ابي حنيفة
كذلك في هذا الحكم (قوله واذا صح منه بالاجماع) اى ولاجل نفس الوجوب
ثابت على المسافر صح اداؤه بلا توقف اقول في قوله بالاجماع نظر لان اصحاب
الظواهر لم يجوزوا في رمضان الذي كان مسافرا وهو مروي عن ابن عمر
وابي هريرة رضي الله عنهم لان في حقه مضافا الى عدة من ايام اخر فصار
هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقد قال النبي
صلى الله عليه وسلم في السفر كالمفطر في الحضر وقال ليس من البر الصيام في السفر
(قوله الا ان الشرع) استثناء من ثابت (قوله اثبت له) اى اثبت الشارع للمسافر
(قوله الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه) اى عن المسافر قضاء لحقه وتخفيفا عليه
كيلا يضعفه الصوم مع مشقة السفر لان الصوم مشقة والسفر مشقة اخرى
فيتضاعف (قوله وذا) اى اثبات الشرع الترخص بالفطر (قوله لا يجعل غير
المشروع مشروعا) يعني ان الترخص مختص بالفطر دون غيره فلو جوزنا له الصوم
لا عن فرض الوقت صار مترخصا بما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب
المشروع لا انقياد الشرع كذا ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم وفي شروح
البزدوي فلو جوزنا له الصوم دون صوم الوقت صار مترخصا بما لم يجعل له

الشرع لان جعل الترخص له لدفع المشقة دل عليه اللفظ فلو جوزنا غيرهذا
الصوم اثبت الترخص لفظا لامعنى وهذا لايليق باوضاع الشرع انتهى اقول
فيه بحث لان معنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا
اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط
فرض الوقت لانه اولم يدرك من ايام اخر لايكون معاقبا بفرض الوقت ويكون
معاقبا بذلك الواجب ولا جازله الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى
منافع بدنه فلان يجوزله الترخص بماهو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه اولى
(قوله فاذا ترك الترخص) عن غير الفطر (قوله صار هو) اى المسافر والمقيم سواء
فى الحكم يعنى انعدم اداء المسافر الواجب الآخر اوالنفل كالمقيم لعدم مشروعية
مانواه كالصوم فى الليل فتعين لفرض الوقت (قوله ان المسافر لما كان الخ) وفى
البزدوى قال ولان الاداء غير مطلوب منه فى سفره فصار هذا الوقت فى حق
تسليم ما عليه بمنزلة شعبان فقبل سائر الصيام انتهى (قوله بالاداء فيه) اى
فى الوقت (قوله فقبل) اى الوقت (قوله سائر الصيامات) الخ ان يقول سائر
الصوم او الصيام لان المفرد المحلى باللام اشمل من الجمع (قوله ان المسافر لما ترك ترخص
الافطار) الذى اثبت له الشارع قضا لحق نفسه وتخفيفا عليه فيما يرجع الى
مصالح بدنه (قوله وصرف امساكه الى مصالح دينه) وهو قضاء ما عليه من
الدين (قوله صرفه الى ماهو اهم) جواب لما (قوله بما ذكر) اى المنذورات
والكفارات والقضاء لان الواجب ثابت فى الذمة لايحتمل السقوط بوجه مافيكون
مؤآخذا به فيكون صرفا الى ماهو اهم عنده (قوله دون صوم رمضان) اى
لايكون مؤآخذا لان فرض الوقت يحتمل ان لايجب اداؤه بان لم يدرك عدة من
ايام آخر فكان مترخصا فى اسقاط الواجب عن ذمته اقول هذا الفرق ضعيف
وعندى لافرق بين صوم وصوم فى تحمل المشقة فى السفر فلايكون آخذا بالايسر
الا ان الترخص باعتبار كونه مخيرا بين الاخذ بالعزيمة وترك الاخذ فاذا ترك صار
مترخصا ثم الترخص لايجب ان يكون بالافطار لانه لو ترك العزيمة ولم يفطر لكان
مترخصا فثبت ان الترخص حصل بترك العزيمة مع الترك بالافطار فصار مخيرا
بين تحمل المشاق وعدم تحمله فلامنع عن ذلك اى صرف امساكه الى مصالح
دينه باختياره (قوله فاذا جاز الترخص لحاجة البدن) اى لما جازله الرخصة
بما يرجع الى مصالح بدنه كيلا يضعفه الصوم مع مشقة السفر قضاء لحق نفسه
وطلبا للتخفيف كيلا يجتمع المشقتان فلايجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى

لان الرخصة عامة راجعة الى اختياره كما قلنا (قوله وعلى هذين الطريقين) الذين ذكرهما المص آخذا من كلام فخر الاسلام قال والطريق الاول اى التعليل الاول وهو قوله الا انه رخص له الترك قضاء لحقه يوجب ان لا يصح النفل بل يقع عن الفرض والثانى اى الطريق الثانى وهو التعليل الثانى وهو قوله ولان الاداء غير مطلوب منه فى سفره فصار هذا الوقت فى حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان فقبل سائر الصيام فيوجب ان يصح النفل فيه انتهى ملخصا (قوله يكون فى النفل) روايتان عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى (قوله فعلى الطريق الاول) اى على التعليل الذى نقلناه (قوله اذا نوى النفل يقع عنه) اى عن النفل اعلم ان المص غير الطريقين وجعل الثانى اولا والاول ثانيا فعلى هذا اذا نوى النفل يقع عنه واما على ما قاله البزدوى فالطريق الاول يوجب ان لا يصح النفل والثانى فى حق تسليم ما عليه واما فى النفل فقال فقبل سائر الصيام فيوجب ان يصح النفل فيه فتأمل (قوله وعلى الثانى عن الفرض) اى على الطريق الثانى وهو التعليل الثانى بقوله لانه مادام فى السفر لم يؤاخذ بما ذكر الخ هذا الطريق فى البزدوى يوجب ان يصح النفل لان الاداء غير مطلوب منه فى سفره فقبل سائر الصيام فيصح النفل (قوله بهذه النية) اى بهذه النية المطلقة عن المسافر لانه لم يتعرض لصوم آخر فوقوعه عن صوم الوقت اولى لانه وقته ولا يقال انه لم يتعرض لصوم الوقت لاطلاق النية لانا نقول انه يتعين لفرض الوقت لانه وقته والواجب الآخر لا يتأدى بمطلق النية فى غير رمضان فالطلك فيه فالصرف الى فرض الوقت اولى لانه اهم اعلم ان المسافر اذا اطلق النية فعلى الرواية الاولى على ما قاله المص لا يقع عن الفرض لان رمضان فى حقه كشعبان حتى يقبل سائر الصيام فحينئذ لابد من تعيين النية للفرض كما فى الوقت المضيق فى الصلوة واما على الرواية الثانية عنه يقع عن الفرض لانه ان نوى النفل يقع عن الفرض فعند الاطلاق يقع عنه بالطريق الاولى والصحيح عندنا ان يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وهو ترك العزيمة لا يحصل بهذه النية اى بمطلق النية لانه محتمل فى نفسه والمحتمل يحمل على ما هو الاصل وهو فرض الوقت ولان الترخص انما يثبت اما بنية واجب آخر او بنية النفل كما هو المروى عن الحسن او بترك النية وهذه النية لا يحتمل الواجب الآخر ولا النفل لانهما لا يتأدى الا بصريح النية عنده فتعين ارادة فرض الوقت فهذا معنى قول المص فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من صرفه الى النفل (قوله بخلاف المريض)

بروايتين (قوله في الصحيح) يعني ان الصحيح عندنا في صوم المريض ان يقع صومه
من رمضان بكل حال سواء نوى الواجب الآخر او النفل اعلم ان قوله في الصحيح
احتراز عما روى ابو الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول
ابي حنيفة وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده فقال فاذا كان
مريضا او مسافرا وصام رمضان بنية واجب آخر فعند ابي حنيفة يصير صائما عما
نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية انه يصير صائما عن رمضان وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار صاحب الهداية
والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الولوالجي والقاضي الامام ظهير
الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني رحمهم الله تعالى وقد ذكر
ابو الفضل في الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المريض والمسافر وانه
ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة
نصا انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع وما ذكره المص ههنا اختيار
فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تابعهما اقول الاولى بل الصواب على المص
ان يقول بخلاف المريض في الاصح لان قوله في الصحيح يقتضي بطلان ما رواه
ابو الحسن مع ان اكثر الفحول اخذوا هذه الرواية فتأمل (قوله لان رخصته) اى
رخصة المريض انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط
الرخصة فيلحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز تقديري بقيام
سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل
الترخص فيتعدى ح بطريق النية الى حاجته الدينية هذا دليل فرق فخر الاسلام
وشمس الائمة بينهما وفرق بينهما فخر الاسلام ايضا وقال الرخصة في المريض
متعلقة بحقيقة العجز لانها شرعت لدفع العجز والمشقة والمرض متنوع مرض
ينفعه الصوم كالامراض نشأت من الرطوبات فلا يضره الصوم بل ينفعه فلا
يكون فيه عجز ومشقة والرخصة انما شرعت لدفع العجز والمشقة ومرض
يضره الحمية كالامراض التي نشأت من الحرارة وغيرها يضره الصوم وفيه عجز
ومشقة والرخصة بسببها شرعت فيجوز الترخص بحال السفر فانه ليس بمتنوع
بل السفر يوجب المشقة في جميع الاحوال لانه حركة توجب الحرارة والانتقال
يوجب التسخين والحرارة والصوم مع اجتماعهما يوجب ضعف البدن فيضره
الصوم بكل حال ولان الترخص في المريض متعلق بعجز حقيقي فبنفس الصوم
ظاهر فوات شرط الرخصة وفي السفر تعلق بعجز تقديري اقيم السفر مقامه

فلايظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فان قيل النص رتب الرخصة
على المرض والسفر مطلقا وانت ابطلت الاطلاق فى المرض بالتعليل قلت هذا
التقييد ثبت باجماع الفقهاء والاطباء ولانا لو اثبتنا الرخصة بمطلق المرض
لاثبتنا حكما وهو الرخصة بدون العلة وهى المشقة وهذا لايليق باوضاع الشرع
فان قيل المرض مضعف للبدن بالاتفاق والضعف مشقة والصوم يضعفه
ايضا لانه منع الغداء الذى هو قوام البدن فكان الترخص دفعا لهذه المشقة
فكان كالسفر فى اجتماع المشقتين قلت لابل الصوم يقوى البدن لانه دفع الرطوبات
التى هى سبب ضعف البدن فكان الصوم فى مثل هذا المرض يقوى البدن
فلايجتمع الضرران والمشقتان مطلقا كالسفر فافترقا (قوله فاذا صام ظهر فوات
شرط الرخصة) فان قيل اذا تحمل ازدياد المرض وصام الواجب جاز ولايظهر
فوات شرط الرخصة فكلام المص وهو قيل يقع عن رمضان مطلقا وهو
الصحيح وكلام فخر الاسلام ايضا وهو فالصحيح عندنا فى المسافر ان يقع صومه
عن رمضان بكل حال فيلحق بالصحيح انتهى لايخلو عن اضطراب اجيب
فى التوفيق فى قول البزدوى فيلحق بالصحيح انه يحمل على المريض الذى يصلح
للحمية لان الرخصة فيه متعلقة بحقيقة العجز واما فى المريض الذى ينفعه الصوم
كالامراض نشأت من الرطوبات فلا يضره الصوم بل ينفعه فلايكون عجز
ومشقة والرخصة متعلقة بحقيقة العجز فيلحق صومه بالصحيح اقول يأبى من هذا
التوفيق قول البزدوى يقع صومه عن رمضان بكل حال انتهى وكذا قول المص
يقع عن رمضان مطلقا وهو الصحيح والتوجيه الصحيح فى الفرق بين المسافر
والمريض ان بنفس الصوم كما يظهر فوات شرط الرخصة فى المرض الذى
يتعلق الرخصة بحقيقة العجز يظهر فوات شرط الرخصة فى المرض الذى يتعلق
الرخصة بازدياد المرض لان ازدياد المرض يفضى الى الهلاك ظاهرا وغالبا فالعاقل
لايختار سببا يوجب ازدياد المرض الذى يفضى الى الهلاك فيعلم من صومه فوات
شرط الرخصة فى المرض اما الصوم فى السفر يوجب ازدياد التعب وازدياده مع الصحة
لايفضى الى الهلاك ظاهرا وغالبا فثبت ان ماذكر فخر الاسلام والمص على الاطلاق
من هذا الوجه (قوله قال زفر تعينه يغنى عن النية) قال هذه المسئلة بصورة
فيمن اعتاد الفطر فى رمضان كالمريض والمسافر والمتهتك ثم لم يأكل ولم يشرب
فى يوم ولم يخطر بباله لا الصوم ولا الفطر فعندنا لايكون صوما وعند زفر يكون
صوما متهتك صحيح مقيم امسك نهار رمضان بدون النية لم يكن صائما عندنا

وقال زفر انه صائم وهذا اذا لم ينو الفطر ولا الصوم اما اذا نوى الفطر لم يكن صائما بالاتفاق كذا ذكر فخر الاسلام فى شرح جامع الصغير (قوله يعنى ان الوقت المتعين للصوم) يعنى لما صار الوقت متعينا للصوم المشروع (قوله كان كل امساك يقع فيه) اى فى ذلك الوقت المشروع (قوله حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل) يعنى واجبا على الفاعل فيقع للمستحق وهو الله تعالى بكل حال ودليله ان الوقت لما صار متعينا لهذا الفرض صارت منافعه المتصورة منه مستحقة عليه باى جهة وقع ولان الامر بفعل الصوم تعلق بامساكات متصورة منه فى هذا اليوم فصارت الامساكات المتصورة منه كالعين المستحق كمن استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة ويلزمه اجر المثل سواء قصد به التبرع او اداء الواجب بالعقد كاجير الوحد يستحق منافعه وكذا سائر العين المستحق فيقع عما استحق لاجله كرد المغصوب على من كان مستحقا عليه باى جهة وصل اليه يقع عن رد المستحق كرده بالايداع والتبرع والعارية فكذا هذا (قوله وان لم ينو) وصلية متعلقة بيقع عن الفرض وانت عرفت اذا نوى الفطر ولم يفطر لم يقع عن الفرض اجماعا وفيه رمز الى مسألة الخياطة ان لم يكن على قصد الاعانة لم يستحق الاجر (قوله كهبة كل النصاب الى الفقير بلا نية) يعنى هذا كصاحب نصاب اذا وهب جميع النصاب للفقير بعد الحول يصير مؤديا للزكاة وان لم ينو بهبة الزكوة لتعين النصاب لاداء جزء منه او لتعلق فعل الايفاء بمحل المتعين وهو النصاب فان قيل كيف صح الاستدلال لان هبة النصاب من الفقير لا يصح لان الغنى يفارق التمليك قلت يجوز ان يكون الفقير مديونا او وهبه على التفاريق او استشهد على الخصم بمذهبه وهو جائز عند زفر فان قيل يحتمل ان يكون المراد صدقة قلنا صددنا بعدم النية فيكون الهبة غير الصدقة لانه لم ينو بها الصدقة فكذا هذا بلا نية (قوله يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة) لان القربة فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر (قوله اذ لا قربة بدون القصد) يعنى تعيين الفرض بواسطة استحقاق العبد المنافع او بواسطة الامساك من غير اختيار ولا قصد لا يصلح قربة (قوله والشرع لم يعين الصوم رمضان الا الامساك الذى هو قربة) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الشرع لم يشرع فى شهر رمضان مما يتصور فيه الامساك كفرض الوقت والقضاء والكفارة والمندوب والنفل الا واحدا وهو فرض الوقت فيلزم التعيين باستحقاق لمنافع العبد او تعين بدون التعيين لزم الجبر عليكم كما لزم علينا فاجاب بقوله

والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذى هو قربة نظرا الى جهة كونه عبادة لا الى جهة كونه جبرا من الله تعالى واما زفر فنظر الى تعيين الوقت فى الفرض باستحقاق منافعه فيكون التعين بواسطة الاستحقاق او الامساك من غير اختيار ولا قصد اصلا فافترقا فتأمل (قوله بخلاف الهبة من الفقير) حاصله ان القياس مع الفارق لان الشرع لم يشرع فى هذا الوقت الا فرض الوقت لعدم كون غير الفرض مشروعا باستحقاق منافعه كاينعدم فى الليل اصلا اى لا فرضا ولا نفلا ولا استحقاقا ثمه واذا بقيت المنافع لابد من التعيين ولم يوجد لان عدم العزيمة وهى النية ليس بشئ وجودى حتى يستعار عن العزيمة والعدم لا يستعار عن الوجود بخلاف هبة النصاب حيث يستعار عن الصدقة لانها امر وجودى (قوله فان قوله وهبت) مجاز عن تصدق فى الفاعل استعار الحاصل من المعنى فان قول صاحب النصاب فى عقد الهبة وهبت مجاز عن التصدق لان عقد الهبة عبارة والعبارة شئ فامكن ان يجعل مجازا عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فانه ليس بشئ حتى يستعار عن العزيمة (قوله وهو) اى قوله وهبت الذى هو مجاز عن تصدقت (قوله عين النية) فى الظاهر وان لم ينو شيئا اصلا (قوله وقع الجبر) الذى اعتبرتم فى قول زفر (قوله اوجبت التعيين) يعنى ان الشافعى شرط النية فى اصل الصوم ووجهه وعلماؤنا شرطوا فى الاصل دون الوصف وزفر ما شرط لا فى الاصل ولا فى الوصف (قوله فان وصف العبادة) بالفرض والندب والنفل (قوله ايضا) اى كالعبادة المتنوعة (قوله عبادة) ولهذا يختلف ثوابا لان الفرض يتضاعف على النفل اجرا (قوله من النية متعلق بلا بد) اى فكما لا بد من النية لصيرورة النفل قربة (قوله فكذلك) من تعيين الوصف (قوله لصيرورة الفرض اوالنفل منهما) اى من النية (قوله احتراز عن الجبر) لان الاصل الامساك متنوع بين العادة والعبادة فلا بد فى الاصل من النية دفعا للجبر وكذا الوصف فى العادة متنوع بين الفرض والنفل فيحتاج الى التمييز احترازا عن الجبر فى الوصف وهو فرض الوقت حتى يصير العبد مختارا لا مجبورا من الله ولو تركنا عنه تعين الجهة لصار مجبورا فى صفة العبادة ولخلا معنى العبادة عن الاقبال الى الله تعالى وعن العزيمة وهى النية واما عند زفر ان الجبر لا يجرى فى الاصل ولا يجرى فى الوصف ايضا كالحج حيث يتأدى بمطلق النية لانه ثبت التقييد وتعين الجهة بدلالة الحال لان الظاهر انه ما تحمل المشاق القوية والمنازل البعيدة

الا لاجل الفرض فثبت التقييد بالاجماع بدلالة الحال كذا فى شروح البزدوى (قوله على طريق القول بموجب العلة) يعنى جوابنا على طريق القول بموجب العلة اى بموجب علة الشافعى لانه قال صوم فرض فوجب عليه التعيين قوله صوم فرض علته ووجوب التعيين موجب علته نحن قلنا بموجب علته وهو وجوب التعيين ايضا لكن التعيين حصل عندنا بتعيين الشرع فلا يحتاج الى تعيين آخر بالنية فثبت انا قلنا بموجب علته وايضا القول بموجب العلة التزام ما يلزمه المعلل بتعليله وقد اراد الشافعى بدليله ان يلزمنا التعيين وقد التزمنا وقلنا بتعيينه على ما ذكرنا فلم يبق له علينا بهذا التعليل دليل فى المتنازع فيه ووجهه ان النية الموجودة بمطلق الصوم شاملة للاصل والوصف لان المشروع فى هذا الوقت واحد وهو صوم الفرض فكانت نية الاصل نية الوصف فيكون جوابا بموجب العلة (قوله الاطلاق فى المتعين تعيين) لان الاطلاق فى النية بمنزلة التقييد لان الاصل لا ينفك عن الوصف فى هذا الوقت (قوله اى سلمنا ان الامر ما قلت) ان تعيين الوصف واجب لانه شرط كما ان تعيين الاصل شرط (قوله لكن الاطلاق فى المتعين تعيين) لانا اتفقنا ان الشرط هو نية الصوم المشروع فى هذا الوقت حتى اذا نوى بهذا الوصف صحت نيته وان لم ينو فرضا فان قيل هذا يقتضى ان يصح باطلاق النية اما صرح بالنفل فقد صرح بخلاف الفرض فلا يكون نية النفل نية الفرض فينبغى ان لا يصح نية النفل مع انه صحيح عندكم قلت كونه نفلا ليس بصفة عند ابى ح ولهذا صح اقتداء المتنفل بالمفترض دون العكس (قوله فانه اذا كان فى الدار زيد وحده الخ) هذا دليل اخر للتعيين لان التعين فى الزمان كالتعين فى المكان يصاب باى اسم كان نحو اسم الجنس والنوع والعلم فان زيدا اذا كان فى دار ليس فيها غيره فاذا نودى باسم الانسان وهو جنس عند الاصوليين والرجل وهو نوع عندهم وزيد يجب عليه الجواب لانه متعين للجواب فكذا اذا نوى صوما او صوم فرض او واجب او النفل كان المراد فرض الوقت لانه متعين وصار كما اذا نوى الفرض فى غير رمضان ولا فرض عليه لغت نية الفرض وصار نفلا وكذا اذا نوى النفل فى رمضان لغت نية النفل فصار فرضا وكذا اذا اطلق النية فى غير رمضان يقع على النفل لانه اصل فاذا اطلق فى رمضان يقع على الفرض لانه اصل فان قيل اذا لغت صفة النفل لغى الموصوف لانه لا وجود للموصوف بدون الصفة قلنا بطلان الموصوف بسبب بطلان الصفة مذهب الاعتزال كما قالوا فى الرؤية وعذاب القبر وغيرهما قياسا بالغائب على الشاهد وعندنا لا يجوز ذلك

فاذا الغت صفة النفل فى هذا الوقت بقى الاصل فان قيل الالحاق غير جائز لان المشبه به وهو زيد فى الدار موجود فى الخارج ينادى باسمه وباسم نوعه وجنسه بخلاف المشبه فانه معدوم فى الخارج موجود فى الذهن يوجد ويحصل تحصيله فلا ينال بمطلق الاسم قلت هذا المعدوم ينال باسم عينه بان نوى صوم رمضان وينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع فيه فينال باسم جنسه بان نوى الصوم مطلقا والجامع فيهما التعين (قوله فقيل له يا انسان) قصر النص على الانسان لان المتعين بالمكان انما ينال باسم نوعه وجنسه على التاويل لانه داخل فى نوعه وجنسه فيراد من الجنس والنوع زيد بدلالة الحال وكذا هذا الفرض داخل فى المطلق ولهذا قصر على ما فى صدده (قوله بخلاف اصل الامساك) جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان الاطلاق فى المتعين تعيينا للوصف فيكفى اصل الامساك لانه متنوع بين العادة والعبادة فيحتاج الى التعيين (قوله لم يصب بالاطلاق على العبادة) فيحتاج الى التميز بالنية (قوله والخطاء لبطلانه اطلاق) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان المتعين فى المكان لا ينال باسم غيره نحو عمرو ولا باسم ضده نحو السواد والبياض فى الانسان فكذا لا ينال فرض الوقت بنية القضاء لانه بمنزلة عمرو ولا بنية النفل لانه بمنزلة الصفة من فرض الوقت حكما للتغاير والتضاد فجوابه التغاير والتضاد ههنا فى الصفة لا فى اصل الصوم فاذا بطلت الصفة لعدم المشروعية بقى اصل الصوم مطلقا فينال باسم جنسه ونوعه واسم غيره وضده واما ههنا التغاير والتضاد فى ذاتهما فلا ينال باحدهما الى الاخر (قوله ثم الشافعى) اى بعد جعل تعيين الوقت واجبا وهو باتفاق بيننا وبين الشافعى اما بتعيين الوصف كما قاله او بتعيين الاصل كما قلنا لان اباحنيفة شرط تعيين اصل الصوم والشافعى شرط تعيين الوصف ايضا فصار التعيين شرطا بالاجماع كذا فى البزدوى (قوله اوجبه) اى جعل التعيين واجبا (قوله اى اول اليوم) او اول الصوم او اول الوقت (قوله حتى شرط التبييت) اى شرط التدبير ليلا وفى اللغة بيت امرا اى دبره ليلا وبيت الشىء اى قدر (قوله يعنى ان كل جزء يفتقر الى النية) لان اول اجزاء الصوم فعل (قوله يفتقر الى النية) اى يفتقر ذلك الجزء الذى حصل فيه فعل الى النية وهى العزيمة لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يبطله فبقى صحيحا يعنى به قد عزم فى الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث كونها عزما فى المستقبل (قوله فاذا عدمت) بان يتراخى من اول النهار

(قوله فسد ذلك الجزء) اى بطل الفعل وهو الامساك فى اول النهار واسناد الفساد الى الجزء مجاز عن الفعل باعتبار كونه محلا كذا فى البزدوى (قوله فشاع الفساد الى الكل الخ) يعنى فاذا فسد ذلك الجزء الاول فسد الباقى ضرورة (قوله لعدم التجزى صحة وفسادا) اى لعدم تجزى الصوم فان قلت لما صح الثانى لوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزى ايضا قلت ترجيح الفساد فى باب العبادات اولى احتياطا قال فخر الاسلام وجب ترجيح الفساد احتياطا (قوله ولايمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة) يعنى ان النية المتأخرة لايحتمل التقدم على الجزء الذى كان متقدما عليها لان التقدم اما ان يكون بطريق الالحاق ولا اثر للنية فيما مضى فلايلحق النية باول الاجزاء او باقامة البعض مقام الكل وانها منفية حقيقة فيكون منفية حكما لان الشئ انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة وهذا كالنية فى اول الصلوة جعلناه باقية حكما الى اخر الصلوة اما النية الموجودة فى خلال الصلوة فلا يحكم باقترانها باول الصلوة للتعذر كذا ههنا قال فخر الاسلام الا ترى ان النية بعد نصف النهار لايصح اجماعا والايرى ان فى صوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين انتهى وفى الشروح يعنى اذا قدم النية على الصبح فى صوم القضاء يجوز واذا اخرها لايجوز اجماعا ان الامساك فى اول النهار خلا عن العزيمة فلم يقع قربة وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه بل بالطريق الاولى لان الافطار فيه بلا عذر يوجب الجزاء دون سائر الصيام (قوله لانتفاء الاستناد واعتبار التقدم لايتصور الابه) فيه بحث لان اقامة البعض مقام الكل غير مسئلة الاستناد وكذا الالحاق كما قلنا فى الصوم لان اقتران النية بكل جزء من اجزاء العبادة ساقط لانه متعذر فيؤدى عدم جواز التأخير الى التفويت فالحاجة الى التأخير يساوى الحاجة الى التقديم فيلحق (قوله والاستناد ان يثبت الحكم الخ) وفى الاشباه الاستناد وهو ان يثبت فى الحال ثم يستند وهو دائر بين التبيين والاقتصار قال فى المستصفى الاحكام تثبت بطرق اربعة الاقتصار كما اذا انشاء الطلاق والعتاق وله نظائر جمة والانقلاب وهو انقلاب ماليس بعلة علة كما اذا علق الطلاق او العتاق بالشرط فعند وجود الشرط فينقلب علة والتبيين وهو ان يظهر فى الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل مثلا اذا قال لامرأته ان حضت فانت طالق فرأت الدم لايقضى بوقوع الطلاق مالم يمتد ثلثة ايام فاذا تم ثلثة ايام حكمنا بوقوع الطلاق من حين حاضت وقد فرق الكرابسى فى الفروق على الاستناد تسع مسائل فليراجع فيها وانما ذكرناها لينكشف الاستناد

لانه دائمة بين الاقتصار والتبيين قال الشمني الاستناد المعروف عند الفقهاء واهل الاصول وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر و يرجع القهقرى حتى حكم بثبوته في الزمان المتقدم كثبوت الملك للغاصب بعد الضمان مستندا الى الغصب السابق انتهى وفي الفقدان الحكم يثبت في الزمان المتأخر ثم يستند الى زمان الغصب مثلا اذا غصب رجل فرس رجل اخر يساوي ثمنها مائة دينار فالان يساوي دينارا واحدا يلزمه المائة باسناد الحكم الى زمان سابق (قوله و يرجع القهقرى) قال ابن الحاجب في اماليه اسم المصدر هو اسم لمعنى وهو ليس له فعل يجري عليه كالقهقرى فانه نوع من الرجوع ولا فعل له يجري عليه من لفظه انتهى انت خبير ان في النسبة مبالغة نحو رجل عدل واسم المصدر كثير غير هذا النوع لكن لايساعده هذه الصناعة (قوله في الامور الشرعية كالملك في المغصوب) انما شبه في الشرعية بالملك لان الاستناد يظهر اثره في القائم دون المتلاشي ولهذا يشترط المحلية في الاستناد ومعنى الاستناد في الملك المغصوب مثلا اذا ضمن صاحب المال الغاصب بعد الغصب قبل سنة مثلا فيحكم بالمال للغاصب بعد التضمين مع ان الملك ثبت له قبل سنة بطريق الاستناد الى الملك الثابت في اخرها هكذا نقل من المصنف في حاشيته فيصح معنى قوله ويرجع القهقرى وهذا معنى قول الفقهاء وذلك كالمضمونات تملك عند اداء الضمان مستندا الى وقت وجود السبب وهذا اذا كان المضمون قائما واما اذا كانت هالكة فلا يصح ان يقال ثبوت الملك للغاصب بعد الضمان لان الملك صار معدوما فكيف يثبت الملك للغاصب في هذه الصورة واما بالنسبة الى رجوع الحكم المتأخر الى الزمان الماضي في التضمين ففي معنى قوله ويرجع القهقرى فتأمل (قوله واما في الامور الحسية والعقلية) اي الاستناد في الامور الحسية والعقلية المتجددة آنا فانا فلا يمكن لان شرط الاستناد بقاء المحل والمتجدد يكون مثلا شيا لاباقيا كذا في كتب الفقهية (قوله صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية) لانها اشترط وان لم يوجد لم يوجد الصوم المشروط (قوله وهي وجداني) اي النية امر راجع الى القلب (قوله فاذا حصلت) اي النية الوجدانية (قوله في وقت) اي وقت معين (قوله لاتحصل الخ) جواب اذا الضمير راجع الى النية (قوله في اخر) اي لاتحصل النية في وقت اخر (قوله قبله) اي قبل وقت معين (قوله كالنية بعد الزوال) حاصله ان النية المتأخرة فلا يحتمل التقديم فبطل الصوم الاترى ان النية بعد نصف النهار لايصح اجماعا (قوله وقبله في القضاء) اي كالنية قبل الزوال في قضاء الدين اذا اخر النية

لايجوز اجماعا (قوله لانقول ان النية المعترضة) اى المتأخرة (قوله فى الزمان المتقدم تقديرا) اى حكما لاحقيقة (قوله كما ان النية المتقدمة لاتقارن شياء من اجزاء اليوم يعتبر مقارنة لها تقديرا حاصله) ان الصوم عبادة لابدلها من النية ليتميز العبادة من العادة اولاجل الاخلاص قال الله تعالى وما امروا الاليعبدوا الله مخلصين وقال ايضا فاعبدالله مخلصا والاخلاص انمايكون بالنية واذا كانت شرطا لابد من شمول العزيمة لكل جزء من اجزاء العبادة فلا ترجيح لان كل جزء عبادة ولاعبادة بدون النية فثبت وجوب اقتران النية من اول الجزء الى آخره لكن اقتران النية بكل جزء من اجزاء العبادة ساقط لانه متعذر لامتناع تحصيلها كما فى الصلوة اوتعذر تحصيلها كما فى الصوم فوجب قرآن النية بالجزء الاول حقيقة و بالباقى حكما كما فى الصلوة والحج لكن قرآن النية فى الصوم بالجزء الاول متعذر ايضا لان مراقبة الجزء الاول من الصبح مشكل فيحتاج الى تقديم النية على الصبح ضرورة تحصيلها وكما يحتاج الى التقديم يحتاج الى التأخير لان عدم جواز التأخير يؤدى الى التفويت فالحاجة الى التأخير يساوى الحاجة الى التقديم (قوله وايضا للاكثر حكم الكل الخ) اقول هذا منقوض فى صوم القضاء لانه اذا اخر النية من اول الصبح لايجوز بالاجماع وفى اكثر العبادة كذلك لان الشئ انمايقدر حكما اذا تصور حقيقة وهذا كالنية فى اول الصلوة جعلت باقية حكما الى آخر الصلوة اما النية الموجودة فى خلال الصلوة فلايحكم باقترانها باول الصلوة للتعذر وكذا ههنا والجواب فى عدم جواز القضاء بتأخير النية من اول الصبح لكونه عبادة وقربة فلابد فيه من النية فى اول الجزء وان لم يوجد فى اوله فلاضرورة فيه فيقضى فى ايام اخر واما فى رمضان فيه ضرورة لتعين اليوم حاصله ان النية كانت شرطا من اوله فى القضاء لتعيين المحتمل ووقع الاصل لان الموضوع الاصلى فى رمضان فرض الوقت والقضاء والكفارة فى هذا الوقت ليسا من الموضوع الاصلى بل يحتمل الوقت للرخصة فلابد من تعيين المحتمل فى اول الوقت وسيأتى تفصيله بتشبيه الاسد فصح اقتصار النية عن بعض الامساكات بحكم الضرورة لان النية بعد نصف النهار لايصح فوجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجه حتى يكون قرآن النية به لقرآنها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر لان الاكثر حكم الكل من وجه وهو من حيث الحقيقة ليكون خلفا عن الكل اى كل الامساكات من كل وجه لان الغالب له حكم الكل بالاتفاق حتى يكون قرآن النية بالاكثر كقرانها بالكل تقديرا فى كثير من المواضع لان الاقل الذى لم يوجد فيه نية فى مقابلة الاكثر فى حكم العدم

ولاضرورة فى ترك هذا الكل الثابت تقديرا ورجحنا الكثير وجد النية فى اكثر الامساكات فى اليوم عدم النية فى اقل اليوم لانه فى الوجود راجح و بطل الترجيح بصفة العبادة اى النيـة لان وصف العبادة حال بعد الوجود والكثرة والقـلة من باب الوجود فالوجود قبل الحال يوجب الترجيح بالوجود ولهذا رجحـا ن بالوجود عند الفعل اذ الاصل فى العبادة ان يكون النيـة مقرونة بالوجود وهو موجود فى المتأخرة دون المتقدمة ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو فاستويا فى طريق الرخصة بل هذا راجح اى جواز التأخير اولى من جواز التقديم بالترخص كذا فى البزدوى (قوله والتقدير) اى تقدير النية المتقدمة المعدومة حقيقة (قوله غير الاسناد الذى نفاه) اى نفى الشافعى (قوله فى الطاعة القاصرة وهى الصوم فى اول النهار) يعنى تقدير النية فى اول النهـار كاف لان الامساك فى اول النهار قربة مع قصور معنى الطاعة فيه لانه لامشقة فى الامساك فى اول النهار فصار اثبات العزيمة فى اول اليوم تقديرا لاتحقيقا وفاء لحقه وتوفيرا لحظه كذا فى البزدوى (قوله وقصوره) اى قصور الصوم فى اول النهار (قوله باعتبار ميل النفس الى المفطرات) اعلم ان العبـادة ماكان على خلاف العادة لان معنى العبادة على المشقة فى ترك العادة وهذه على وفاق العـادة لان الناس يعتادون الامساك فى اول النهـار فلايكون الصوم فى اول اليوم ترك العادة من كل وجه فيكون ترك العـادة تقديرا لاتحقيقا فيحتاج الى نية تقدرى اقامة الاكثر مقام الكل لا الى النية الحقيقة لقصور معنى العبادة فيه لعدم المشقة فى هذا القدر من الامسـاك عادة (قوله فظهر) جواب شرط مقـدر تقديره اذا كان الصوم فى اول اليوم قاصرا لعدم المشقة فيه وكان اثبات العزيمة فيه تقديرا لاتحقيقا فظهر (قوله ان الجزء الاول اذا خلا عن النيـة لم يفسد) اى الصوم (قوله بل حاله) اى حال الصوم الذى لم يوجد النية فى اول النهار يشير ان النية صفة العبادة فيكون حالا لان وصف العبادة حال العبـادة بعد الوجود (قوله موقوفة) اى لم يحكم بالصحة حتى ينوى قبل الزوال ولا بالفساد حتى يتجاوز الزوال بلا نية عندنا (قوله يقدر وجود هافيه) اى يقدر وجود النية فى الجزء الاول من الصوم (قوله ايضا) اى كوجودها فى الاكثر (قوله لانتفا النية اصلا) اى قطعا وان نوى بعد الاكثر لان الشرع قطع عدم جوازه اصلا حاصله انالم نقل بالاسنـادولا بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة (قوله لما فرغ من النوع الثانى من الموقت شرع فى الثالث منه) اى الموقت وهو من القسم الاول اعلم جعل فخر الاسلام هـذا النوع قسما ثالثا وهوما جعل

الوقت معيارا له ولم يجعل سببا كالاوقات القضاء والكفارات والنذور وجعل ثانيا القسم الثاني نوعا من الوقت باعتبار كونه معيارا وفي الاول ظرفا من الوقت ولم يجعل في النوع ثالثا وقال ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ما عليه صح عما نوى انتهى ثم قال واما الوقت الذي جعل معيار الاسببا فمثل الكفارات الموقتة باوقات غير متعينة وكقضاء شهر رمضان والنذر المطلق والوقت فيهما معيار لا سبب انتهى جعل الاول ملحقا لشهر رمضان لان الوقت يتعين كتعين رمضان وجعل الوقت الذي صار معيارا لا سببا ذيلا لهذا (قوله واما ذلك الوقت) بالكسر عطف على قوله واما ذلك الوقت معيار في النوع الثاني (قوله ظرف للمؤدى) انت عرفت ان الظرف ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به والمراد من المؤدى الركعات التي تحصل في الوقت (قوله وشرط لادائه) اي لاداء المؤدى وهو اخراج الفعل من العدم الى الوجود فكان الشرط والظرف غيرين (قوله لا بمعنى تقدم الاداء عليه) اي على الظرف للمؤدى كما امتنع تقدم الاداء على الظرف للمؤدى لان الشرطية والظرفية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يقتضيان ان لا يوجد الشرط بدون هذا الظرف لكن في هذا النوع وهو النذر يجوز التقديم على الظرف كالزكوة وصدقة الفطر عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله (قوله بمعنى فوته بفوته) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه كصلوة الموقتة لان الشرط ما يتوقف عليه الحكم ولا يترتب وقد وجد هذا المعنى لان جواز الصلوة موقوف على الوقت ويفوت بفوته فثبت انه شرط في الوقت وخارج الوقت لا يختلف صورة ومعنى وقد سمي الاداء في الوقت اداء وفي خارج قيل الوقت كهذه الصلوة اداء وبعد الوقت لفواته قضاء لكن الفرق بين الادائين ظاهر الا ان في الصلوة المكتوبة لا يجوز التقديم لان سبب الوجوب وهو الجزء الاول من الوقت لم يوجد فيلزم تقديمها على السبب وهو بط اجماعا (قوله وسبب ايضا) كما كان الوقت شرطا لادائه اي ذلك الوقت سبب كالصلوة الموقتة لان الوجوب بايجاب الله تعالى وسببه الجزء الاول من الوقت ونفس الوجوب في هذا بالنذر وسبب وجوب الاداء الوقت المعين ونفس

الوجوب ليس بسبب (قوله كمعين) اى ذلك الوقت وقت معين يعنى ان الصلوة المنذورة فى وقت بعينه مثل ان يقول لله على ان اصلى فى رجب اوشعبان فى هذه السنة او يوم الجمعة اوالخميس فى اسبوع معينة مائة ركعات او الف مثلا وكذا الصدقة (قوله اى نفس الوجوب بالنذر) يعنى ان الوجوب الذى ثبت اداؤه فى الذمة باختيار العبد لا الوجوب الذى جبر من الله بلا اختيار من العبد (قوله كالزكوة وصدقة الفطر) اى كتعجيل الزكوة قبل الحول وصدقة الفطر قبل شوال يجوز (قوله وكذا ما اوجبه العبد الخ) اى يجوز تعجيل العبد الصدقة والصلوة التى اوجبها لنفسه قبل وقت المعين (قوله فكما ان نفس الوجوب بالنصاب) اقول نفس الوجوب بايجاب الله وسببه النصاب وسبب وجوب الاداء الحول حتى اذا وجد النصاب قبل الحول مثلا ار بعون شاة وادى واحدة الى الفقير ولم يوجد فى الحول الاثمان وثلثون شاة يرد شاة من الفقير ان كانت باقية والايكون تبرعا كما سبق وعلى هذا فى التشبيه شئ لايخفى (قوله اذ الفساد فى تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب) والوقت ليس بسبب للمنذور بل السبب النذر (قوله واما ذلك الوقت الخ) عطف على قوله واما ظرف (قوله هذا شروع فى بيان النوع الرابع من الموقت) وفى البزدوى واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل وهو حج الاسلام انتهى وهذا ملحق بصوم رمضان كما ذكر قبل اقول وجه المناسبة بصوم رمضان اولى لان الوقت فى هذا كما فى صوم رمضان معيار وشرط لكن الوقت فى النذر ليس بسبب بل السبب النذر وفى صوم رمضان السبب الوقت فيكفى المناسبة من جهتين (قوله بمعنى فوته بفوته الخ) اى فوت الاداء بفوت الوقت كما سبق فى نذر الصلوة اوالصدقة (قوله لا لنفس الوجوب) لما سبق ان الوقت فى المنذورات ليس بسبب بل السبب النذر (قوله كمعين نذر فيه) اى وقت معين نذر الناذر فيه مثل ان يقول لله على ان اصوم فى يوم اوشهر بعينه وكذا الاعتكاف (قوله فانه معيار) اى الوقت المعين كيوم وشهر معيار فى الصوم والاعتكاف (قوله وسبب لوجوبه) اى لوجوب ادائه (قوله اى بهذا الوقت) اى المعين الذى نذرفيه اقول ليس النوع الثالث نوعا اصيلا حتى يلحق به بل كلا هما ملحقان الى النوع الاصلى فالتفصيل فى البزدوى (قوله فانها) اى سنة نذرفيها يشبه المعيار لان اصل المعيار للحج اشهر الحج فى كل عام فصار للمعيار معيار فيشبه المعيار (قوله وسبب لوجوب الاداء الخ) فيه بحث لان السبب اشهر الحج فى تلك السنة (قوله وحكمه) اى حكم النذر فى وقت معين

(قوله في النفل لمعياريته) لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان صار واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لايقبل وصفين اى كونه نفلا وكونه واجبا لان النفلية والواجبية وصفان متضادان لايجتمعان في وصف واحد فصار واحدا من هذا الوجه (قوله لا في واجب آخر) يعني اذا صام في اليوم المنذور عن قضاء او كفارة صرف الوقت المنذور الى القضاء وللكفارة بالنية اليهما (قوله لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حق نفسه) لان تعيين الناذر هذا الوقت للصوم الواجب بالنذر حصل بولايته (قوله ولايعد الى حق الشارع) اى لايتجاوز ولاية الناذر من حق نفسه وهو النفل الى حق الشارع فيصح نفي حقه ولايصح نفي القضاء والكفارة لانهما حق الشارع فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لايبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لايبقى الوقت محتملا لحق صاحب الشرع فلايصح التعيين فاعتبر في احتمال ذلك العارض وهو القضاء والكفارة ما لم ينذر اى بعدم النذر اعلم ان الاصل في هذا اليوم هو النفل وهو حق العبد وصوم القضاء والكفارة كانا محتملين فاذا نذر فقد تصرف فيما هو بالايجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الصوم القضاء اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذي ليس في حقه من قبل نفسه وذلك لايصح (قوله كمن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو الخ) هذا تنظير فيما هو يجوز له تصرف فيما هو بالايجاب لا فيما هو حق الشرع كمن سلم وعليه سجدة السهو وهي واجبة في الصحيح يريد به قطع الصلوة لايعمل ارادته فيه لانه تبديل العبد المشروع فلا اعتبار له فيلزم السجدتان للسهو وبعد السلام ثم يتشهد ثم يسلم فكذا هذا (قوله فيؤدى بالمطلق) اى اصيب بمطلق الاسم يعني اذا نوى في اليوم المنذور مطلق الصوم بان يقول انا اصوم اليوم فيؤدى المنذور لانه لما انقلب بسبب النذر صوم الوقت وهو النفل في غير رمضان واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لايقبل وصفين متضادين فصار واحدا من حيث انه لم يحتمل صفة النفلية فاصيب بمطلق الاسم كما في صوم رمضان (قوله ومع الخطاء) اى يؤدى مع الخطاء في الوصف ايضا بان نوى نفلا (قوله لا واجبا آخر لما عرفت) من تبديل العبد ليس بحقه من قبل نفسه واما في صوم رمضان في حق المقيم مع الخطاء في الوصف بان ينوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل يقع عن صوم رمضان لكون العزيمة احق من صرفه الى الغير (قوله ويؤدى ايضا مع نية قبل الزوال) اى يؤدى كما ادى بالمطلق والخطاء (قوله كما في رمضان بالنية)

التقدير به في الطاعة القاصرة لا بالاسناد كما في الشافعي (قوله واما ذلك الوقت معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس وفي البزدوي والقسم الثالث ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا كاوقات صيام القضاء و الكفارات والنذور انتهى ثم جعل الوقت الظرف والمعيار انواعا فجعل الثاني وهو كون الوقت معيارا نوعا ثانيا وهو شهر رمضان والحق هذا القسم الى رمضان فقال واما الوقت الذي جعل معيارا لاسببا فمثل الكفارات الموقتة باوقات غير معينة وكقضاء شهر رمضان والنذر المطلق والوقت فيهما معيار لاسبب انتهى وفي الكشف قوله واما الوقت الذي جعل معيارا لاسببا وهو القسم الثالث من اقسام الموقتة فالشيخ ذكر هذا القسم من اقسام الموقتة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة وذلك لان له شبها بهما جميعا فشبهه بالموقتة انه تعلق بوقت مقدر له وهو النهار لابمطلق الوقت كالزكوة حتى لوادى ليلا لم يعتبر بخلاف الزكوة وشبهه بالمطلقة انه لم يتعلق بوقت معين يفوت الاداء بفواته كما يفوت بفوات شهر رمضان بل متى اداه يكون مؤديا لا قاضيا فاختار الشيخ جانب كونه موقتا واختار غيره جانب كونه مطلقا انتهى اقول فيه بحث لان الشيخ اخذ قضاء شهر رمضان في هذا المعيار فيكون قوله بل متى اداه يكون مؤديا لا قاضيا ليس على اطلاقه فتأمل (قوله فان وقت كل منها) اى كل واحد من صوم الكفارة والنذر المطلق والقضاء (قوله معيار للصوم) لان كل اليوم مقدر بها (قوله لاشرط الاداء) اى ليس وقت كل منها بشرط الاداء لعدم تعينها لها (قوله اذ لاقضاء لها) اى لتلك الصيامات قضاء فان كان شرطا يلزمه القضاء لفواته وقته واما قضاء رمضان فلفوات وقته لالفوات يوم آخر (قوله ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه) اى لعدم تعين الوقت الذي صام بالشرع ولا بالنذر (قوله ولالنفس الوجوب في اليوم الذي صام) اما في النذر لعدم كون نفس الوجوب بالوقت بل النذر وفي الكفارة حنث في اي يوم كان وفي القضاء سبب لوجوب اداء شهر رمضان الذي شهده بجزء من الشهر فلم يصح المانع (قوله وحكمه) اى حكم ذلك الوقت الذي يكون معيارا فقط لاشرطا للاداء ولا سببا لوجوب الاداء ولا لنفس الوجوب فالاولى ان يقول وحكمها اى حكم هذه الصيامات التي تتعلق بمثل هذه الاوقات كما في البزدوي (قوله اما وجوب النية فلكونه عبادة) اى لكون كل واحد منها عبادة فلابد من النية لانها شرط فيها ولانها من حيث جعلت قربة لايستغني عن النية كما في سائر الامساك ومن حيث انها غير متعينة

من حيث الاصل بل من محتملاته لايتوقف الامساك فيها الا لصوم الوقت وهو النفل اذ هو الموضوع الاصلي في غير رمضان وهو وظيفة الوقت (قوله واما وجوب التبييت) اى وجوب تدبيره ليلا (قوله فلان الموضوع الاصلي في غير المعين النفل) وهو وظيفة الوقت والقضاء والكفارة في هذا الوقت ليسا من الموضوع الاصلي بل محتمل الوقت فلا تتوقف الا لصوم النفل فكانت النية من اوله شرطا لتعيين المحتمل ووقع الاصل كما في رأيت اسدا يتوقف صحته على رؤية الهيكل المعلوم لا على رؤية انسان شجاع لان الاول موضوع اللفظ والثاني محتمله وهذا لان التوقف انما يثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لايدرك اصلا والضرورة فيما هو الموضوع الاصلي للوقت لافيما هو محتمله فاذا كان الوقت معينا لفرضه كرمضان كان الوقت عليه فنفذ عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل فلا ينفذ على غيره فلهذا كانت النية واجبة من اوله ليقع الامساك من اوله من محتملات الوقت (قوله فاذا لم تربتها) اى النية (قوله يقع الامساك منه) اى من النفل اما اذا نوى من الليل في هذه الصيامات ينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز كما في صوم القضاء فاما اذا انعقد الامساك لموضوع الوقت وهو النفل لايمكن صرفه الى محتمل الوقت وهذا في الحقيقة جواب للشافعي فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التأخير ففرق بقوله وحكمه اى الوجوب تبييت النية (قوله فلا ينتقل) اى لاينتقل الامساك من النفل الى هذه الصيامات اعلم ان الفرق بين تقديم النية وتأخيرها في القضاء اذا نوى المحتمل وهو القضاء مثلا من الليل يصح وان نوى في اكثر اليوم لايصح لانه ان قدم النية صار المحتمل مرادا ومتعينا بالدليل قبل الوقوع من الموضوع الاصلي فاما اذا اخر النية وقع الامساك من الموضوع الاصلي فلا يحتمل الصرف الى غيره بعد التعين ويجوز ان يكون للفرق بين الاداء والقضاء فان الامساك في رمضان بالنفل ينتقل الى فرض الوقت واما في هذه الصيامات فلا يحتمل الانتقال الى غيره (قوله واما وجوب التعيين فلعدم تعينه) اى لعدم تعين هذا الوقت لهذه الصيامات (قوله وحكمه ايضا) حكم هذا الصيام عدم الفوات كحكمه وجوب تبييت النية يعني انه لافوات له لما لم يكن الوقت متعينا (قوله وحكمه ان لايتضيق وقته) وهذا الوجه ليس بمذكور في البزدوي والكشف لكن ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم ومن حكمه ان لايتضيق عليه وجوب الاداء وحكى عن ابي الحسن الكرخي ان عند ابي يوسف يتضيق

﴿ كالحج ﴾

كالحج والصحيح ماذكرنا انتهى (قوله واما ذلك الوقت) اى الوقت الذى يكون معيارا (قوله مشكل فى الزيادة والنقصان) يعنى لايعلم ان وقته متوسع ام متضيق (قوله هذا شروع فى النوع السادس) وفى البزدوى واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل منه وهو حج الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج فى كل عام صالح لادائه اواشهر الحج من العام الاول وقت معين لادائه ولاخلاف فى الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لادائه حتى اذا اخر الفرض عن العام الاول واداه فى عام آخر صح اداؤه كان مؤديا لاقاضيا واما الوصف الثانى اى تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء فهو صحيح عند ابى يوسف فى الحال اى فى السنة الاولى ومع الوصف الاول انتهى (قوله فيشبه المعيار والظرف) كوقت الحج وجه اشكاله يعلم من هذه المشابهة (قوله وذلك) اى وجه الاشكال اووجه المشابهة لهما (قوله فانها تشبه المعيار من جهة انها الخ) اعلم ان الاشكال فى ذات الحج اوفى وقتــه اما الحج فانه فرض العمر فمن حيث انه لايسع فى كل سنة الاحج واحد يشبه الصوم اومن حيث انه يمنع مشروعيــة غيره فيها كان شبيها بالصوم (قوله كالنهار للصوم) اى ككون النهار معيارا للصوم (قوله وتشبه الظرف) اى ذات الحج فرض العمر فمن هــذا الوجه يشبه الصلوة اومن حيث انه اركان معلومة لاتقع الافى اوقات معينة من اشهر الحج كان شبيه الصلوة (قوله الثانى) اى الوجه الثانى وهو الاشكال فى الوقت واسناد الاشكال الى الحج مجاز (قوله بالنسبة الى سنى العمر) سنى جمع اسقــط نونه بالاضافة يعنى ان وقتــه كل العمر فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة لان الحج فرض وقته كل العمر بلا خلاف واذا كان وقته كل العمر بالاتفاق كان اشهر الحج فى كل سنــة من سنى عمره وقتاله ثم لايكون اشهر الحج فى العام الاول متعينا والايلزم ترجيح احــد الاوقات المتساوية مع وجوب التساوى شرعا من حيث ان اشهر الحج فى كل عام لايسع فيــه الاحج واحد يشبه وقت الصوم وانما سمى مشكلا لانه دخــل فى اشكاله اى اشباهه والحج يشبه الصلوة والصوم والوقت كذلك وقيل الاشكال بالنسبة الى سنة واحدة فان اشهر الحج فى كل سنة يفضل على الاداء فكان شبيهــا بوقت الصلوة ومن حيث انه لايجوز فيه الاحج واحد كان شبيها بوقت الصوم (قوله فان محمدا يوسع) قال محمد لايتعين هذا الوقت للاداء وانما وقتــه العمر فيسعه التأخير بشرط ان لايفوته عن العمر واشهر الحج من هذا العام بمنزلة يوم ادركه فى حق قضاء رمضــان (قوله مع ان التأثيم بالموت

بعد التأخير) يعني قال محمد يجب توسعا يسعه التأخير بشرط ان لايفوته بالموت فان اخره وفات بان لم يدرك الى السنة الثانية كان اثما بالاتفاق فان قيل لما ثبت انه موسع عند محمد زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال فانه لايحتمل التضيق عنده الا ترى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان اثما اتفاقا فظهر ان العام الاول متعين للاداء عنده كما قال ابو يوسف فثبت ان الاشكال باق اما عند ابي يوسف فظاهر لان الوقت مضيق لايسع فيه التأخير اما عند محمد فان التأخير جائز بشرط عدم الفوت وان ادى في القابل كان اثما عند ابي يوسف خلافا لمحمد وعند الشافعي لاياثم وان مات كذا في المبسوط (قوله واما ابا يوسف) يضيق لايسع فيه التأخير (قوله مع القول بالاداء متى فعل) فان قيل لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف لم يبق مشكلا ايضا كوقت الصوم فلا يصح قوله مع القول بالاداء متى فعل قلت انما حكم ابو يوسف بالتضيق على سبيل الاحتياط حتى لايؤدى الى تفويت العبادة لامن حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى انه لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه فيه فثبت ان الاشكال لم يزل (قوله وحكمه) اى حكم الحج (قوله الصحة في العمر) لان فرض وقته كل العمر بلا خلاف و اذا كان وقته كل العمر بالاتفاق كان اشهر الحج في كل سنة من سني عمره وقتاله (قوله نظرا الى جهة الظرفية) اقول بل نظرا الى جهة المعيارية لان فخر الاسلام قال واشهر الحج من هذا العام بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان انتهى و في الكشف يعني من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لايتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لواخر وقته لاياثم لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك ههنا وانما خص هذا النظير دون اول اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مثله بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلوة لانه لم يتخلل بين اجزائه مايمنع جواز الاداء انتهى فعلى هذا نظرا الى جهة المعيارية يكون اولى من الظرفية (قوله والاثم بالتفويت الخ) اما عند ابي يوسف فظاهر لان الوجوب في الامر المطلق الفور عنده رحمه واما عند محمد يسعه التأخير بشرط ان لايفوته بالموت فان اخره ومات قبل ادراك الحج فهو آثم بالاتفاق واما عند الشافعي لاياثم بالتأخير وان مات كذا في المبسوط وغيره

كما سبق وهذا الخلاف فى التأخير واما الوجوب فثابت عند الكل حتى وجب عليه الايصاء بالاحجاج وان جاز تأخيره ذكر الغزالى فى المستصفى ان التأخير عند الشافعى جائز فى حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء الى السنة الثانية فى حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض وهذا مخالف لماروى عنه قولا واحدا وذكر فى اشارات الاسرار لابى الفضل الكرمانى وقال محمد والشافعى يجب توسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر فى آخر كلام محمد اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه اذا اخر يفوت لم يحل التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الدلالة فيأثم كما سبق (قوله نظرا الى جهة المعيارية) كشهر رمضان (قوله ولما ورد) اى حضر عطف على قوله نظرا يعنى ان الاثم بالتفويت اما نظرا الخ ولما حضر انه لما تضيق ولم يجز تعين ان وقته العام الاول (قوله كما قال ابو يوسف) انه واجب على الفور حتى يأثم بنفس التأخير رواه عنه بشر والمعلى وهكذا ذكر ابن شجاع عن ابى حنيفة قال سئل عمن له مال ايحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على الفور (قوله فالحكمان متنافيان) اى حكم كل واحد منهما متنافيان حكم نفسه لان تعيين الوقت فى العام الاول عند ابى يوسف مناف ان يكون الاداء فى العام الثانى مع انه جائز واما عند محمد عدم تعيين الوقت يقتضى ان لا يأثم كما قال الشافعى مع انه آثم ان مات قبل الثانى (قوله اراد ان يدفعه) اى الحكم المنافى لكل واحد منهما (قوله ابو يوسف رجح المعيارية) انت عرفت قبل انما حكم ابو يوسف بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدى الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى انه لو ادرك العام الثانى جاز اداؤه فيه والا لم يبق الاشكال بعد حكمه الى المعيارية المضيقة كيوم رمضان (قوله لان الحيوة الخ) علة للاحتياط (قوله مشكوكة) لانها من المغيبات الخمسة (قوله لانه نفى الظرفية) كوقت الصلوة لان اجزاء الوقت متسع فى الصلوة لانه ظرف واسع يفضل عن المؤدى فيجوز اداؤه فكذلك عنده لانه يجوز اداؤه بعد العام الاول ويجوز ان لانه نفى المعيارية مطلقا كقضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء فى هذا اليوم الا انه فى هذا اداء فى غير العام الاول وفى رمضان قضاء (قوله اى حكم يأثم من اخره الخ) اى حكم ابو يوسف يأثم من اخره لان الامر المطلق يدل على الفور عنده فيأثم بعدم امتثال الامر المطلق

(قوله حتى ابطل عدالته) ولم يجز شهادته والناس غافلون عن هذا (قوله فيحكم
بارتفاع الاثم الخ) اقول فيه بحث قال البزدوى وشروحه وان ادى فى القابل
كان اثما عنده بنفس التأخير لان المطلق عنده للفور فيقتضى عدم امتثال العبد
لامر مولاه فيأثم كذا فى المبسوط وغيره فكيف يحكم بارتفاع الاثم عنده (قوله
وان قال بالاداء) وصلية متعلقة بقوله فاثم بالتأخير (قوله اى بعد العام الاول)
نظرا الى جهة الظرفية المتسعة (قوله ان يلاحظ بجهة) لان وقته متضيق
عنده (قوله فى العام القابل قضاء) كوقت الصوم لان الفوات عن الوقت يوجب
القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز الاداء الا فى وقته (قوله يجب قضاء الاعتكاف
بصوم مستقل) لان الفوات عن رمضان وهو وقته يوجب القضاء مطلقا
عن الوقت والوقت من بعد رمضان الى رمضان آخر متسع يجوز القضاء
بالصوم المستقل الكامل (قوله ولا يجوز فى رمضان الثانى) وان كان الاداء جائزا
فى رمضان الاول (قوله لكون الحيوة مشكوكة) اقول فيه بحث لانه اذا ادرك
الثانى لم يجز الاعتكاف فيه مع ان الشك مدفوع بل العلة لعدم الجواز ان وقت
القضاء لما لم يكن متعينا مطلقا والاختيار فيه للعبد لم يقبل التعين بتعيينه قصدا
وانما يتعين ضرورة فى تعين القضاء وهذا اى القضاء فى رمضان الثانى نوع تصرف
فى القضاء وليس للعبد ولاية وضع الاسباب من غير تفويض فصار اثبات ولاية
التعيين قصدا ينزع الى الشركة فى وضع المشروعات وانما الى العبد ان ينفع
بما هو حقه ولهذا التعيين لا يجوز القضاء فى رمضان الثانى كذا فى البزدوى
ثم اقول والوجه الوجيه فى علة عدم القضاء فى رمضان الثانى ان ما وجب ناقصا
يجب قضاؤه كاملا كالصلوة التى وجبت فى الجزء الاخير الاترى ان الاعتكاف
فى الاول تابع لصوم رمضان فاذا نذر وصام ولم يعتكف يجب قضاء الاعتكاف
بالصوم المستقل اما اذا كان فى الرمضان الثانى فلا يكون كاملا لانه تابع (قوله
ترجحت بكون الحيوة الخ) انت عرفت علة عدم الجواز فى الرمضان الثانى وهو
الترجيح يقتضى الاولوية لا عدم الجواز فيه اصلا والمسئلة على عدم جواز
فى رمضان الثانى فتأمل (قوله فوجب الجزم الخ) اقول فى وجوب الجزم من هذا
الدليل نظر (قوله اذا وقع بجهة الاصالة) اى بجهة اصالة الصوم المستقل
(قوله لا يبطل بعده) اى بعد الشك لان الحكم ان الوقت كان متصلا بحيوته
يقينا والعام القابل الذى لم يجئ بعد غير متصل بحيوته قطعا ولا حيوة متصل به
فيكون مشكوكا والمشكوك لا يعارض المتيقن اونقول الانفصال ثابت قطعا

والاتصال معدوم لايكون مزاحما للموجود فاذا ثبت هذا اولا يكون باطلا بعده
(قوله وليس ههنا) اى فى الحج (قوله جهة اصالة للمعيارية) بل تشبيها برمضان
(قوله الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية) فلانتفائها بل عند ابى يوسف ان اشهر
الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التأخير عنه كوقت الظهر للظهر
(قوله ومحمد رجح الظرفية) فقال يجب موسعا يسعه التأخير كوقت الصلوة
للصلوة نظرا الى ظاهر الحال فانه لايحتمل التضييق عنده لا نفى المعيارية قطعا
الا ترى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثانى كان الاشهر من العام
الاول متعينا للاداء عنده فيكون آثما لكونه معيارا من هذا الاعتبار فانت عرفت
ان الاشكال من هذه الجهة عند محمد (قوله فيجوزه) اى التأخير الاترى انه متى
اداه كان مؤديا ولوكان الاول متعينا لصار بالتأخير مفوتا كما فى شهر رمضان
والدليل على ان العام الاول لم يكن متعينا كالجزء الاول من وقت الصلوة وهذا
يتأكد بفعل النبى صلى الله عليه وسلم لانه قد ثبت ان النبى عليه السلام حج
بسنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته سنة ست من الهجرة فثبت ان التأخير
بدون الاثم جائز (قوله حتى لوفوته فى السنة الاولى يأثم) وهذا مشكل لانه لايعلم
انه يفوت ام لالكن المسئلة لومات فى السنة الاولى يأثم كانه مفوت (قوله وقيل
ان لم يمت) القائل ابو الفضل الكرمانى راويا عن محمد يعنى ان مات بعد ظهور
امارات يشهد قلبه بانه لواخره يفوت لم يحل التأخير فيأثم واما اذا مات قبل
ظهور الامارات فجأة لم يلحقه اثم كما سبق (قوله قال محمد والشافعى) ذكر الغزالى
فى المستصفى ان التأخير جائز عند الشافعى لكن لا على اطلاقه كما ذكرنا قبل
وكذا قول محمد كما ذكر ابو الفضل الكرمانى وتفصيله فى المبسوط (قوله والكل
فى المشكل المشتمل الخ) اقول ليس مراد صاحب الكشف بالمشكل المشكل المشتمل
على جهة الظرفية والمعيارية لانه لم ينكر هذا الاشكال بل مراده ان عند محمد
يجوز التأخير بشرط ان لايفوته وهذا مشكل لانه لايعلم انه يفوته بفوته ام لا ويؤيد
هذا دليله بقوله لان العاقبة مستورة وقوله فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو
الفضل الكرمانى (قوله ولصحته فى العمر بالاتفاق) قال فخر الاسلام ان الحج فرض
العمر بلا خلاف الا انه لايتأدى فى كل عام الا فى وقت فيكون وقته نوعا من انواع
اشهر الحج فى عمره واليه تعيينه كصوم القضاء وقته النهر دون الليالى انتهى
(قوله صح تطوع من عليه الفرض) اى جاز نفل من عليه الحج فى العام
الاول ولوكان العام الاول متعينا لما جاز النفل بالاجماع ومن حيث جاز بالاجماع

ثبت انه غير متعين وهذه المسئلة الاولى من استدلال محمد على ان وقته كل العمر والعام الاول غير متعين والثانية تعين الاول بالشرع فعلا وعدم جوازه بعد الشرع اصلا دليل على انه غير متعين (قوله لما ذكر) من صحته فى العمر (قوله نية النفل منه) اى من السفيه لغوا (قوله ويبقى الاطلاق) اى بعد لغوية النفل (قوله وهو اصل النية) وهو نية الحج ووصف النية النفل واما فى الصوم فاصل النية يكفى عندنا وعند الشافعى لابد من التعيين لما سبق (قوله اى باطلاق النية فى الحج) بان نوى الحج مطلقا ولم يخطر بباله انه قضاء او نفل ومثل هذا مشروع وصح اداء حج الفرض بمطلق النية (قوله بالاتفاق) اى بلا خلاف عندنا وعند الشافعى فى الحج (قوله جمع رفقة) بالضم والكسر الجماعة ترافقهم فى سفرك (قوله يرافق بعضهم بعضا) وفى الجوهرى تقول رافقته ورافقنا فى السفر والرفيق المرافق والجمع الرفقاء فاذا تفرقتم ذهب اسم الرفقة ولا يذهب اسم الرفيق انتهى ولهذه النكتة قال المص الرفاق ولم يقل الرفقاء وفى البحر الرفيق يستعمل فى المفرد والتثنية والجمع كالخليط انتهى (قوله يصح مع انتفاء نيته الخ) يصح يعنى احرام الحج بلا نية الحج كمن احرم اصحابه عنه بدون امره واحرام الرجل عن ابويه تطوعا بلا اختيار ولا نية منهما كذا فى البزدوى (قوله اى وصف العبادة) عندك الخطاب الى الشافعى (قوله كالاصل) اى كاصل النية يعنى التعيين فى النية شرط عنده ايضا كتعيين الاصل وتعيين الوصف حكمى بتعيين الوقت كصوم رمضان عندنا (قوله كما سبق) فى قوله وحكمه ايضا عدم اشتراط التعيين فى النية خلافا للشافعى (قوله اذ لا نية فى الوصف) اى تعيين الفرض (قوله لا صحة فى الوصف) اى الفرض عند الشافعى (قوله لانتفاء شرطه) اى التعيين فى النية عنده كما فى الصوم على اصله اقول الصفة فى هذه العبادة قد ينفصل عن الاصل لانه لو عدم وصف الصحة فى الحج يبقى اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا ينفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت لم يبق اصل الصوم لكن نقول الحجر من هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافى العبادة فيكون القول بالحجر لصيانة الحج مؤديا الى تفويت الحج بيانه ان الحج عبادة والعبادة فعل اختيارى لان ما لا اختيار للعبد فيه لا يصلح طاعة ولا عصيانا على ما عرف فى محله فاذا نوى النفل فى الوقت القابل للفرض والنفل فقد اعرض عن الفرض بصريح النية بابلغ الوجوه لانه قصد ضد الفرض فلو وقع عن الفرض مع انه نوى ضده وهو النفل كان واقعا بدون اختيار وهذا هو الجبر

الصريح لا اختيار الفصيح فثبت ان القول بصحته بهذا الطريق قول باطل بخلاف رمضان فانه غير قابل للنفل فلا يصح نية النفل فيه اصلا لعدم مشروعيته اصيانة الفرض عند الفوات كذا فى الشروح (قوله لما لعظم امر الحج) لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عدمت فى غيرها من الطاعات ولهذا لم يجب فى العمر الامرة واحدة (قوله استحسانى الحجر) وفى البزدوى فيه الحجر اى فى الحج الحجر اى المنع عن نية التطوع (قوله صيانة له) اى لحج الاسلام عن الفوت (قوله واشفاق عليه) لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب فى اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق من السفه والسفيه عنده يستحق الحجر فى امر الدنيا صيانة لماله كالمبذر ففى امر الدين اولى فيجعل نية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل الحج نية وبه يتأدى فرض الحج بالاجماع (قوله ضعيف لان الحجر عنده) انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها اقول لا ضعف فى الجواب لانه لما انفصل الصفة عن الاصل فى العبادة فلم يبق الاصل عنده لان الشرط وهو تعيين الوصف اذا عدم لم يبق الاصل كما فى الصوم (قوله فان ارادوا بمنافاة الحجر منافاته لاصل العبادة) اقول هذا مراد لان الحجر من هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافى اصل العبادة فيكون القول بالحجر لصيانة الحج يؤدى الى تفويت الحج بيانه ان الحج عبادة والعبادة فعل اختيارى لان ما لا اختيار له للعبد فيه لا يصلح طاعة وعصيانا كما سبق وهذا جواب مشهور لا ضعف فيه (قوله فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه الخ) اى الى تنافى اصل العبادة اقول الحجر موجود بالنظر اليه لانا نفينا وجود اصل الحج بعد وجود الحجر لان نفى الشرط يؤدى الى نفى الاصل ولو نفينا وجود اصل الحج يلزم ان لا يوجد الحجر بالنظر اليه فينافيه (قوله وان ارادوا منافاته) اى منافاة الحجر (قوله لوصف العبادة) يعنى ان ارادوا بمنافاة الحجر منافاة النفلية وهو المقصود ولكن هذا ليس بمراد بل المراد نفى اصل العبادة وهو الحج الفرض (قوله وفى الاطلاق) اى اطلاق النية بان نوى الحج مطلقا ولا يخطر بباله انه فرض اونفل (قوله ولالة التعيين) يعنى بجواز الحج عند الاطلاق بدلالة التعيين من المؤدى اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حج الاسلام (قوله ليس بسقوط التعيين بل لوجوده) يعنى ان جوازه فى الاطلاق ليس باعتبار تعيين الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب او اللسان حالة الاحرام (قوله ان المسلم

لايحتمل الخ) لان الظاهر ان المسلم لايتكلف بحج النفل وعليه حج الاسلام فصار
الفرض متعينا بدلالة النية اليه (قوله بخلاف ما اذا نوى) يعني اذا سمى النفل نصا اندفع
به ما تعين بالحال (قوله فان الدلالة) اى دلالة الحال بلا نية (قوله لا تعارض الصريح)
اى صريح نية النفل عنده لانه اعرض باختياره عن الفرض بصريح النية
بابلغ الوجوه لانه قصد ضد الفرض فلو وقع عن الفرض مع انه نوى ضده وهو
النفل كان واقعا بدون اختيار وهذا هو الجبر الصريح (قوله ولا يرد النقض بنية
النفل فى رمضان) هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا نوى المسافر النفل فى الوقت
القابل للفرض والنفل مع انه نوى النفل يصح عن الفرض بدون اختيار وهذا
هو الجبر الصريح وان صح عن الفرض بلا اختيار فكذا هذا فاجاب بقوله ولا يرد
النقض (قوله لان وقوعه) اى وقوع النفل من رمضان اى من فرض
رمضان (قوله لتعينه) اى لتعين وقت رمضان كما سبق نوى النفل يقع عنه لان
ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من
صرفه الى النفل (قوله بسبب كونه معيارا) فالاولى ان يقول بسبب كون وقته
متعينا ينصرف اليه (قوله لا لدلالة معنى فى المؤدى) بكسر الدال لا فى المؤدى بالفتح
وهو افعال الحج يعني اذا نوى النفل فى الحج فقد جاء صريح يخالف الظاهر فبطل به
بخلاف شهر رمضان لانه متعين لا مزاحم له فى وقته لا لمعنى فى المؤدى بالكسر
وهذا اى التعيين لمعنى فى المؤدى لا فى المؤدى كنقد البلد لما تعين لمعنى فى المؤدى
وهو تيسير اصابة دلالة ابطل اى نقد البلد عند التصريح بغيره (قوله والكلام
فيه) اى فى المؤدى لا فى المعيار (قوله انا لا نسلم ان النية ثمه معدومة بل موجودة
تقديرا) هذا جواب عن صحة احرام الرفقة عنه بدون امره وقصده عند ابى حنيفة
يعني انما جوز ذلك لان الاختيار فيه موجود عنده تقديرا لا على انه من غير اختيار
اصلا (قوله والاحرام عندنا شرط) كالوضوء للصلوة بيانه ان الاحرام للحج شرط
الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة
انما تعقد ليعين بعضهم بعضا عند العجز والعقد هو عقد الرفقة فقد استعان
بهم فى كل ما يعجز عن مباشرة بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن صريحا كما
فى شرب ماء السقاية فاذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا
فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط العبادة كذا فى كشف البزدوى
(قوله كما لو وضأه غيره) يعني اذا غسل اعضاء المحدث غيره جازت صلوته بتلك
الطهارة وان لم يجز النيابة فى اركان الصلوة كذا هذا اقول لم يتعرض بالقراءة

﴿ فى ﴾

في الحج و باركان الحج مع انه من المغمى عليه لايمكن فلابد من التعرض قال فخر الاسلام فاما الافعال فلابدان يجرى على بدنه يعنى ان النيابة تجرى في الشرط وهو الاحرام واما في افعال الحج نحو الطواف والوقوف وغيرذلك اذا حضروه عند الموقف كان هو الواقف وكذلك عند الطواف كان هو الطايف دون الرفقة انتهى و عند بعض المشايخ يجرى في الافعال ايضا وعند فخر الاسلام لايجرى في الافعال بل يجرى في الشرط قال صاحب البرهان ذكر فخر الاسلام الافعال للاحتراز عن الاقوال وعندى انها تجرى في الاقوال والشرط كالاحرام والقراءة دون افعال الحج انتهى اقول هذا مخالف للنص فانه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمع رجلا يلبى عن شبرمة فقال ومن شبرمة فقال اخ لى او صديق لى فقال احججت ابس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعليم على سبيل الادب الاترى انه امره ان يستأنف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك فعلى هذا لاتجرى النيابة في الاقوال سوى الشرط وهو الاحرام فيكون القول في عدم جريان النيابة في القول قوله فان القول ماقالت حذام قال فخر الاسلام ويجوز الحج باحرام الرجل تطوعا عن ابويه انتهى يعنى بلا اختيار ولا نية منهما انما يصح ذلك لانه جعل الثواب لهما اولاحدهما وله ولاية ذلك عند اهل السنة والجماعة لانه حقه فيصرفه الى من شاء لاان يكون الافعال واقعة عنهما اوعند احدهما ولهذا كان له ان يجعل عن ايهما شاء بعد ما احرم ولهذا لم يسقط حج الاسلام عنهما بهذا الاداء منه ولهذا لم يذكر فخر الاسلام جوابه ههنا وذكر شمس الائمة في المبسوط اذا حج الرجل عن ابيه او امه حجة الاسلام من غير وصية اوصى بها الميتة اجزأه ان شاء الله تعالى وتمسك به باحاديث ثم ذكر في آخر المسئلة وانما قيد الجواب بالاستثناء بعد ماصح الحديث لان سقوط حج الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقه العلم لانه امر بينه و بين الله تعالى والعلم لايثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء

﴿ باب مايلقب ببيان صفة حكم الامر ﴾

(قوله والمأمور به) اى بحكم الامر (قوله لمافرغ عن الامر الخ) اعلم ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كاكثر الواجبات والى مخير كاحد الاشياء الثلثة في كفارة اليمين و بحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة الجنازة و الجهاد و بحسب وقته الى موسع كالصلوة والى مضيق كصوم رمضان والى اداء وقضاء (قوله شرع في تقسيم المأمور به) يعنى

ذكر المص عامة هذه الاقسام وبدأ بتقسيم موجب الامر وقيل معناه الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء (قوله ولهذا اخر هذا البحث الخ) اى ولاجل توقف تقسيم المأمور به وهو حكم الامر اى موجب الامر و هو الواجب بالامر على تقسيم الامر اخر البحث (قوله وهو) اى المأمور به (قوله نوعان) قال فخر الاسلام وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين وحكم الامر نوعان اداء وقضاء (قوله لا نزاع فى اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة) يعنى ان الاداء ثلثة انواع اداء محض كامل كالصلوة بالجماعة واداء قاصر كالصلوة منفردا وماهو شبيه بالقضاء مثل فعل اللاحق فى الصلوة بعد الفراغ لا نزاع فى اطلاق الاداء على الاداء والقضاء بحسب اللغة لان الاداء فى اللغة اسم لتسليم عين الواجب بالامر والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب شيئا لزمه تسليم عينه ورده ان كان باقيا فيصير مؤديا فيكون نوع القضاء بمعنى الاداء (قوله وغيرها) اى غير الموقتات اداء فى العرف (قوله مثل اداء الزكوة لان المأمور به مطلقة عن الوقت) يعنى غير متعلقة بوقت معين مثل الزكوة وغيرها (قوله و الامانة وقضاء الحقوق الخ) حاصله القضاء انواع ثلثة نوع بمثل معقول اى مدرك بالرأى نحو المثل والقيمة فى باب الغصب ونوع بمثل غير معقول اى غير مدرك بقولنا نحو الدية فى باب النفس و الفدية فى باب الصوم ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام توجد فى حقوق الله تعالى كالزكوة وغيرها وتوجد فى حقوق العباد ايضا كاداء الامانة الى اهلها والمال الى صاحبه كالقضاء فى الحقوق والغصب وفى تسليم الامانة قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها لان الآية نزلت فى تسليم مفتاح مكة وذلك ان رسول الله لما اراد فتح مكة طالب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان يلى بسدانة فوجه اليه عليا رضى الله تعالى عنه فابى ان يدفعه اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فولى على يده واخذ منه قسرا حتى دخل رسول الله البيت وصلى فلما خرج قال له ابن عباس اجمع لى السدانة مع السقاية وسأله ان يعطيه المفتاح فانزل الله هذه الآية فامر رسول الله عليا يرده اليه والطف له فى القول واعتذر اليه فقال لعلى اكرهت وآذيت ثم جئت برفق قال ان الله انزل فى شانك قرآنا وامرنا برده عليك وقرأ هذه الآية قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فاسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فالمفتاح فى ولده الى اليوم كذا فى الكشف (قوله يختصان بالعبادات الموقتة) اى الاداء والقضاء يختصان بها (قوله الا

فيما يتصور فيه القضاء) اى لايتصور الاداء الا فى الوقت الذى ان لم يؤد الفرض فيه يكون بعده قضاء ولهذا قالوا الاداء مافعل فى وقته المقدر شرعا اولا والقضاء مافعل بعد وقت الاداء استدرا كا لما سبق له وجوب مطلق (قوله موقتا كان الامر اوغيره) اى من اقسام المأمور به فى الاداء سواء كان الامر موقتا اوغير موقت كالزكوة وغيرها فى اى وقت كانت تكون اداء (قوله تسليم عين الواجب بالامر) يعنى ان الاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر سواء كان الامر موقتا ام لا اعلم ان الباء فى قوله بالامر للسببية وهى تتعلق بالواجب دون التسليم على مازعم بعضهم يعنى ان الواجب بسبب الامر واضافة الواجب الى الامر مجاز لان الوجوب بالسبب وهو الوقت ووجوب الاداء بالامر الا ان السبب لما علم بالامر اضيف الوجوب اليه وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت فى وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة فان قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف فى الذمة لايقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون يقضى بامثالها لا باعيانها احترازا عن الربوا بالاصل قلنا لما جعل الشرع الذمة بالواجب مشغولا ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة واما الوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا لايكون اضافة الواجب الى الامر بالتفريغ على سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة (قوله سببا لوجوب الاداء على التعيين) لالنفس الوجوب انت عرفت الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الوجوب بايجاب الله تعالى لصحة سببه ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب (قوله والا) اى ان كان المراد بالامر الخطاب الذى يكون سببا لوجوب الاداء وهو المطالبة من الله فى وقته على التعيين (قوله مما يسلم) يعنى ان صوم المسافر وجمعة المعذور اداء بتسليم عين الواجب بالامر (قوله بدون وجوب الاداء) اى بدون المطالبة من الله على التعيين اما فى صلوة الجمعة فلا مطالبة للمسافر اصلا لعدم وجوبه عليه واما فى صوم المسافر فلا مطالبة على التعيين مع انهما اداء (قوله بل النص الدال على الوجوب) اى وجوب الاداء فى الجملة (قوله اوماهو بمعناه) اى بمعنى الامر الصريح لان الواجب بالامر اعم من ان يكون وجوبه بصريح الامر او بما هو فى معناه لان معنى الاية وجوب الحج على الناس (قوله نحو ولله على الناس حج البيت) ويفسر حديث المشهور وهو قوله عليه

السلام ان الله كتب عليكم الحج فحجوا وقوله صلى الله عليه وسلم حجوا قبل ان لا تحجوا والمراد من البيت البيت الكامل لان اللام اذا دخل على الجنس نحو الرجل والانسان يكون بمعنى الكامل والخاص ويجوز ان يكون بمعنى الذى كذا قال ابو حيان في البحر مرة بعد مرة (قوله هو الفعل) بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الهيئة الحاصلة من المصلى والحاج مثلا (قوله لا المعنى المصدرى) وهو اصل النسبة فاذا اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع اعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما فى اصل النسبة وتسمى مصدرا واما فى الهيئة الحاصلة من الحركة وتسمى الحاصل بالمصدر وهو اثر المصدر وتلك الهيئة للفاعل فقط فى اللازم كالمتحركية والقائمية من الحركة والقيام اوللفاعل والمفعول وذلك فى المتعدى كالعالمية والمعلومية من العلم وباعتباره يتسامح اهل العربية فى قولهم المتعدى قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر فى المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشئ فى لازم معناه هكذا حقق فى محله قيل الفرق بينهما هو ان المصدر له معنى معقول نسبى لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ومعنى الحاصل بالمصدر معنى حاصل فيمن قام به المصدر يكون الخارج ظرفا لوجوده وليس بامر نسبى كذا فى حواشى الكشاف اقول فيه نظر لان الحاصل بالمصدر قد لا يكون الخارج ظرفا لوجوده كالامكان والامتناع ويمكن ان يجاب ان المراد بكون الخارج ظرفا لوجوده امر نسبى ان كان له امر وجودى والا فاعتبارى قال السيد السند فى شرح المواقف فى النسب يجوز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى فى الخارج وليس العمى موجودا فى الخارج انتهى (قوله اذلا يتصور فيه) اى فى الفعل بمعنى المصدر (قوله التسليم) لان المصدر معنى معقول نسبى لا يكون الخارج ظرفا لوجوده وفى تسليم الواجب بالامر يكون الخارج ظرفا لوجوده البتة (قوله والا) اى ان لم يكن المراد بالواجب بالامر الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر بل الفعل بمعنى المصدر وهو الايقاع فى الموجبة وهو التصديق (قوله يلزم ان يكون للايقاع ايقاع) لان المراد بتسليم الواجب بالامر اخراج الفعل من العدم الى الوجود وان كان المراد بالواجب بالامر الايقاع فيكون اتيان الايقاع ايقاع الايقاع فيلزم تحصيل الحاصل مع انه غير حاصل الان (قوله ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به) اى لزوم اداء الفعل

واخراجه من العدم الى الوجود بسبب الامر الذى يقتضى دينا فى الذمة (قوله والمراد بتسليمه) اى ايجاده والاتيان به اى تسليم الواجب بايجاد الفعل واخراجه من العدم (قوله كان العبادة حق الله تعالى كحق العباد) يشير ان التسليم مجاز (قوله والعبد يؤديها) اى العبادة (قوله ويسلمها اليه) اى كان العبد لبسلم العبادة الى الله تعالى (قوله والا) اى ان لم يكن تشبيها ومجازا (قوله الا فى الاعيان) اى لا يتصور التسليم الا فى الاعيان الموجودة والعبادة ليست بموجودة فى الخارج كامساك الصوم لا فرق فى الظاهر بين العادة والعبادة وكذا الحج والصلوة ليستا بموجودتين فى الخارج واما فى الزكوة وان كان فيها التسليم الى الفقير لكن الكلام فى حق الله تعالى والفرق بين المالى والبدنى غير صحيح اذ المال غير مقصود فى حقوق الله تعالى وانما المقصود الاداء فيصير كالبدنية لان المعتبر فى اداء حقوق الله تعالى التسليم اليه تعالى لا الى الفقير (قوله ولم يقل عين الثابت بالامر) يعنى قال المص تسليم عين الواجب بالامر ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التوضيح اقول انما مال صاحب التوضيح الى الثابت لان تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى فلان النفل وهو ليس بتسليم عين الواجب فلا يكون التعريف جامعا لا لكون الامر حقيقة فى الندب كما صرح قبل مرة بعد مرة واختار المصنف هذا لانه فى صدد تفسير الاداء الذى هو موجب الامر الذى هو للوجوب والكل وجهة على انه لا يرد النقض على التفسيرين الذين مآلهما التصديق لان كل واحد منهما تعريف لفظى يجوز بالاعم والاخص لان كتب اللغة مشحونة بتفسيرهما ولا يشترط الاطراد والانعكاس كالتعريف الحقيقى (قوله ان المذهب) اى مذهب جمهور الاصوليين (قوله واما قوله) اى قول فخر الاسلام جواب سؤال مقدر تقديره ان قول فخر الاسلام فى شرح قول القاضى الامام فى التقويم الاداء نوعان واجب كالفرض فى وقته وغير واجب كالنفل فقال الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر على قول من جعله حقيقة فى الاباحة ايضا ينبغى ان ينقسم الاداء على ثلثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح اذ الكل موجب الامر انتهى هذا يقتضى ان يقال عين الثابت بالامر حتى يعم بالنفل كما قال صاحب التوضيح فاجاب بوجهين الاول فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا له بل توضيحا لمراد صاحب التقويم وهذا الوجه احسن من الوجه الثانى والثانى او بالنظر الى ما بعد الشروع يعنى باعتبار الاول مجازا انت خبير ان اخذ المجاز الغير المشهور فى التعريف

لايجوز (قوله بالامر بالمعنى السابق) يعنى القضاء ما فعل بعد وقت الاداء
استدراكا كما سبق له وجوب مطلقا (قوله فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة
وارباب العذر) كقضاء النائم والحائض اذلا وجوب عليهما عند المحققين
وان وجد السبب لوجود المانع وقولهم مطلقا تنبيه على انه لايشترط الوجوب
على القضاء (قوله وجوب الاداء فى حق من عليه) يعنى ليس من شرط القضاء
وجوب الاداء لان وجوب الاداء يكون بالمطالبة فلا يمكن المطالبة من النائم
والحائض مع انه وجب عليهما القضاء (قوله وجوب الاداء فى الجملة) اى
كونهما حيا مسلما (قوله لعموم دليله) وفى غاية البيان اذا وطئ رجل امة ابنه مع
كونه عالما بحرمتها بحدى اى لا يحد عنده لان العلة عامة تورث الشبهة (قوله
من عنده الخ) اقول لم يذكر فخر الاسلام مثل الواجب من عنده لكن ذكر شمس
الائمة فقال والقضاء اسقاط الواجب بالمثل من عند المأمور هو حقه وكذا ذكر
القاضى الامام فى التقويم ايضا ولابد من عنده اذا لم يكن من المأمور لايكون
قضاء وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم غيره الى دينه لايكون قضاء
وللمالك ان يستردها من رب الدين وشمس الائمة اكده بقوله هو حقه احتراز
عن الوديعة ولهذا اختير فى المنتخب ماذكره شمس الائمة وهو حقه (قوله اوظهر
اليوم الى ظهر الامس) بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن الفائت لايصح
وان كان المماثلة بينها وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت لكونها ثابتة
بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لاوصفا لان ذلك ليس
من عنده (قوله مقدورا له) يعنى ان صرف العصر الى الظهر والظهر الى الظهر
ليس مقدورا له من عنده والا يلزم تغيير الشرع من عنده فيكون شريكا فى الشرع
وهذا باطل (قوله ويستعمل كل منهما فى الاخر) قال فخر الاسلام فدخل
احدى العبارتين فى قسم العبارة الاخرى فيسمى الاداء قضاء وقد يستعمل الاداء
فى القضاء مقيدا لان الاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه لان يرجع
العبارة الى الاستقصاء وشدة الرعاية انتهى حاصله ان فخر الاسلام نظر الى معناه
اللغوى والمصنف الى الشرعى فوجد لكل منهما معنى خاصا فيكون كل منهما
مجازا فى غير ما اختص به سيأتى التفصيل فى التوفيق الاخر (قوله لتباين المعنيين الخ)
متعلق بمجازا (قوله مجازا شرعيا) انما وصفه بالشرعى احترازا عن اللغوى كما سيأتى
ولكونه مستعملا فى الشرع لا لكون اشتراط السماع فى كل فرد من المجاز
لان مذهب الجمهور فى المجاز ينال بالتأمل فى طريقه فيعتبر به ويقتدى بمثاله

اى بنظيره ومثال المجاز من الحقيقة مثل القياس من النص كذا فى البزدوى (قوله كما عرفت التباين بين القضاء والاداء) حاصله يستعمل احدهما فى الآخر للتباين لان الشىء يحمل على ضده كما يحمل على نظيره (قوله واشتراكهما) عطف على قوله اتباين المعنيين والضمير راجع الى المعنيين يعنى يستعمل كل منهما فى الآخر لكونهما مشتركا فى التسليم فيكون نظيرا (قوله اى اديتم) يعنى يسمى الاداء قضاء كما فى قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم واتممتم امور الحج وفى الكشاف اذا فرغتم ونفرتم انتهى ولم يذكر قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة المراد منها صلوة الجمعة وانها لا تقضى ومعناه اى اديت لان الواجب الاصلى فى يوم الجمعة هو الظهر لقول عايشة رضى الله تعالى عنها انما قصرت الصلوة بمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها لنوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه ولهذا قصر المص على تلك الآية (قوله وقولك نويت اداء الظهر) اى ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق او لم يظن فوقع صلوته بعد الوقت فيكون قضاء بنية الاداء ويكون اطلاق لفظ الاداء على القضاء اقول تصريح وقوله قولك نويت الخ يشير الى ذكر النية باللسان وهو ليس بشرط فى النية بل بالقلب فلا يكون من قبيل اطلاق اللفظ حقيقة او مجازا على معنى ومن قصر النية على قصد القلب فلا يكون لفظ حتى يكون مجازا وكلامنا فيه واما جوازها مع ان النية فعل القلب ووصفه فباعتبار انه اتى باصل النية مظهرا بلسانه بما فى قلبه ولكنه اخطأ فى الظن والخطاء فى مثله معفو على ما عرف فى موضعه والمص اخذ هذه المسئلة من الكشف والتلويح لانهما قالا كقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس انتهى ويجوز عكسه نحو نويت قضاء الظهر الوقتية والعصر الوقتية (قوله او ظهر الامس) اى نويت اداء ظهر الامس هذا ايضا استعمال الاداء فى القضاء مجازا لكن فى الفرق بين الاستعمالين قال فخر الاسلام ان الاداء يستعمل فى القضاء مقيدا بالمجاز لان الاداء خصوصا كما سبق بعد ثم قال ان مرجع العبارة الى الاستقصاء وشدة الرعاية كما قيل فى الثلاثى من الاداء مثل الذئب يأدو للغزال فيأكله اى يحتال ويتكلف فيختله انتهى وهذا دليل شدة الرعاية واما القضاء فاحكام الشىء نفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية لان معناه الاسقاط والاتمام فيجوز حقيقة فى تسليم العين والمثل كما قال المص (قوله وذلك بتسليم العين لا المثل) اى ذلك الانباء عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وهو معنى الاداء يقتضى اختصاص تسليم نفس

الواجب وعينه لا بتسليم مثله بعدما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الابطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة كما قيده البزدوى اعلم فى الفرق بين الكلامين ان معنى الاداء مختص بتسليم عين الواجب عنده لانه فى اللغة ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين الواجب لابتسليم مثله بعد ما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الابطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة فاما القضاء فاحكام الشئ نفسه وذلك موجود فى تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج فى التقييد الى القرينة وتابعه المص ويستعمل كل منهما فى الاخر مجازا شرعيا نظرا الى معنى شرعى لا لغوى اخذا من كلام القاضى الامام وشمس الائمة قال القاضى الامام وشمس الائمة وقد يستعمل القضاء فى الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء فى القضاء مجازا لما فيه من التسليم بجعل كل واحد منهما مجازا فى الاخر اقول فى التوفيق بينهما ان فخر الاسلام نظر الى معناهما اللغوى فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا فى تسليم العين فجعله مجازا فى غيره فاشترط التقييد بالقرينة واما القاضى الامام وشمس الائمة وتبعهما المص نظروا الى العرف اوالشرع فوجد وكل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلوا مجازا فى غير ما اختص به وفى بعض النسخ اى بعض نسخ البزدوى الا ان للاداء خصوصا بهسام لان معناه ان الاداء قد يسمى قضاء وعلى العكس الا ان الاداء مختص بتسليم عين الواجب فى الحقيقة والقضاء بتسليم المثل لان الاداء ينبئ عن شدة الرعاية والقضاء لاينبئ عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذى ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور وهذا الوجه يوافق ماذكره القاضى الامام وشمس الائمة فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيدا متصلا بجانبين كما فى قوله تعالى فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء بقرينة ويستعمل الاداء فى القضاء مقيدا بقرينة (قوله ويجب القضاء ان عقل المثل) انت عرفت ان القضاء ثلثة انواع نوع بمثل معقول اى مماثل يدرك بالعقل وقيل اى مدرك بالرأى نحو المثل والقيمة فى باب الغصب (قوله قيد به) اى بان يعقل المثل (قوله لان القضاء بمثل غير معقول) اى غير مدرك بقولنا يعنى بالرأى نحو الدية فى باب النفس والفدية فى باب الصوم لانه خلاف العقل اذ العقل حجة من حجج الله ولا تناقض

فی کونه حجة لکن یستحیل ان یرد الشرع بخلاف العقل (قوله یجب بسبب جدید الخ) ای بنص قصد به ایجاب القضاء ابتداء لابالعقل (قوله بالاتفاق فی هذه الصورة) واما فی النوعین نوع بمثل معقول ونوع بمعنی الاداء اختلف مشایخنا فی ان القضاء ایجب بنص مقصود ابتداء دون الاول ایضا ام بالسبب الذی یوجب الاداء اقول الاولی ان یقول المص بنص جدید لان السبب للعموم بخلاف النص کما قال فخر الاسلام مرة بعد اخری (قوله وهو النص الدال علی وجوب الاداء فی الجملة) الظاهر ان یقول هو السبب الدال علی وجوب الاداء لعمومه (قوله فلا یرد النقض الخ) ای بقضاء صوم الحائض وصلوة النایم لان وجوب الاداء فی الجملة لعموم دلیله کما سبق (قوله وانما یرد) ای النقض بصوم الحائض وصلوة النایم (قوله لو کان المراد به) ای بموجب الاداء (قوله علی التعیین) ای علی تعیین وقت الاداء فیرد النقض بصوم الحائض وصلوة النایم لان سبب وجوب الاداء فیهما لیس علی التعیین لانهما لایؤدیان الا بالقضاء فانت عرفت ان لا تعیین فی وقت القضاء (قوله فی الجواب عنه) ای عن ایراد المذکور (قوله فکیف یستقیم جعل الوجب للاداء الامر) اقول فی جوابه ان سبب نفس الوجوب وهو الوقت بسبب الامر واضافة الواجب الی الامر مجاز لان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر الا ان السبب لما علم بالامر اضیف الوجوب الیه فصار من قبیل الاسناد الی السبب کهدم الامیر الجند فان قلت لای شئ ترك القائل تفسیر السبب الحقیقی فی الاداء وهو الامر واراد المجاز قلت لو فسره بسبب وجوب الاداء وهو الامر یشمل تعریف صاحب المغنی للاداء القضاء فلایکون تعریف الاداء مانعا اعلم ان فخر الاسلام ابهم فی روایة السببیة حیث قال اولا یجب بنص مقصود ثم قال ام بالسبب الذی یوجب الاداء والسبب غیر النص لان السبب یوجب نفس الوجوب والنص یوجب الاداء فاختار بعض الشارحین ان المراد من النص السبب وانما اضیف الی النص لانه یقرر سببیة الوقت فی حق الصلوة و یعرف به سببیة جمیع الاسباب فی حق المسببات کالنصاب فی حق الزکوة ولهذا صرح الامام الارسانبدی فی مختصر التقویم بهذا فالحاصل ان الامام الارسانبدی قال یجب القضاء بالسبب الذی یجب به الاداء وعلیه الامام الربانی حسام الدین وصاحب المیزان قال یجب بالامر الذی یجب به الاداء والیه اشار الامام السرخسی واما فخر الاسلام ابهم الکلام ولم یبین المرام فحاصل الکلام یجب

القضاء بالامر السابق الذى يجب به الاداء لا بامر مبتدأ جديد (قوله الا بالنص) اى بنص مقصود مبتدأ دون الاول (قوله فلا تقضى الابمثلها) اى لا تقضى العبادة التى عرفت قربة بوقتها الابمثل تلك العبادة بعد فوت وقتها (قوله لان الضمان يعتمد المماثلة) لانه لا يعرف لها مثل الابنص مقصود دون الاول فكيف يكون مثلا بالقياس حاصله ان القضاء عندهم على خلاف القياس والنصوص الواردة عندهم غير معقولة و لا معلومة كذا قال ميدانى (قوله فان قيل الى قوله اعلم) مذكور فى التاريخ (قوله قلنا) اى قال عامة مشايخنا (قوله فى الاستدلال على المختار) وهو وجوب القضاء بموجب الاداء وهو الامر السابق (قوله لما عقل ما فى قضاء الصوم و الصلوة) اى لما كان وجوب القضاء مدركا بالعقل فان الاداء كان فرضا فى الوقت فاذا فات الفرض مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا من جنسه اى جنس المأمور به امر بصرف ماله اى النفل الى ما عليه اى الفرض فاذا عقل هذا وجب القياس به فى قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وهذا القول اى قول عامة مشايخنا اقرب الى المعقول مما ذهب اليه الفريق الاول و اقيس و اشبه بمسائل اصحابنا (قوله اما فى الصوم) يعنى اما كون وجوب القضاء بذلك النص السابق فان الله تعالى اوجب القضاء فى الصوم بالنص فقال فعدة من ايام اخر فقول لا نزاع فى اثبات الصوم والصلوة بالنصين وانما النزاع ان الآية و السنة المعلولتان بعلة يمكن تعليلهما الى المنذورات المتعينة كالصلوة و الصوم ام لا فعندنا معلولة معقولة حاصله ان الخلاف بين عامة مشايخنا و بعضهم من وجهين احدهما ان القضاء على وفاق القياس عندنا وعلى خلاف القياس عندهم وثانيهما ان النصوص الواردة فى القضاء معقولة معلومة عند عامة مشايخنا وغير معقولة ولا معلومة عندهم كما سبق (قوله و اما فى الصلوة) يعنى اما كون وجوب القضاء فى الصلوة بذلك النص السابق وهو الحديث (قوله اى وقت قضاء الصلوة) يريد ان المضاف محذوف بقرينة اذا ذكرها و الا يكون اداء ولكن فى القضاء (قوله وجب عليه) اى على المريض و المسافر (قوله فى الشهر) اى الشهر الكامل هو شهر رمضان الذى هو وقت مضيق وجب صومه على كل مسلم (قوله اذا ثبت فى الذمة) بسبب نفس الوجوب وهو الوقت (قوله لا يسقط) اى الواجب الثابت فى الذمة

(قوله الا بالاداء) اى باداء الواجب لانه فرض مطالب من الله بالخطاب وهوامر صلوا (قوله اواسقاط صاحب الحق) وهو الله تعالى (قوله اوالعجز كالمريض) الذى لاقدرة له عليها (قوله ولم يوجد الاولان) اى الاداء اسقاط صاحب الحق (قوله وهو) اى عدم وجدان الاولين ظاهر لان الاداء لم يوجد والعفو لم يعلم (قوله ولا الثالث) وهو العجز (قوله لقدرته) متعلق بلا يوجد المقدر اى لايوجد بالعجز ولانه قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا له من جنس المأمور به صورة لامعنى ولا حكما لعدم كونه فى وقته (قوله الى ماعليه) وهوالفرض الفائت (قوله من النفل المشروع) بيان لما (قوله ليفيد رفع الاثم) ان لم يكن عامدا فى تركه لقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان واما فى العمد فالاثم ثابت بالنص والاجماع (قوله وان لم يفد احراز الفضيلة) لان فضل الوقت سقط بالتفويت اوالفوت (قوله واما سقوط شرف الوقت للعجز) جواب سؤال مقدر تقديره الفائت يقابل بالمثل اوالضمان فالذى قوبل به شرف الوقت القائت فيؤثر فى سقوط اصله فاجاب بقوله واما سقوط شرف الوقت فغير مؤثر فى سقوط اصله اى اصل الفرض لانه قد تحقق العجز عن مقابلته اذ لم يشرع للعبد مايماثل شرف الوقت (قوله لا) اى ليس سقوط شرف الوقت (قوله الى مثل جنسه) اى لامنتهيا الى مثل جنسه بان لم يجب من جنسه لعدم جنس المأمور به وهوالفرض بل ينتهى الى غير مثل وهوالنفل ولا الى ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه بل من جنسه صورة لانه اذا لم يكن عامدا لايكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك ان الشرع جعل جزاء الترك فى غير عامد هو الاتيان بالصوم فى ايام اخر والصلوة فى وقت آخر من تعرض لشئ آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة المأتى به فى وقته لقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان اقول الاولى ان يقول واما سقوط شرف الوقت فللعجز لا الى مثل من جنسه بان لم يجب من جنسه ولا الى ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه والتحقيق فى البزدوى والكشف والتلويح (قوله كضمان المتلف) اى كسقوط ضمان المتلف المثلى (قوله بالقيمة) متعلق بالسقوط المقدر اقول حاصله القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل فالمثل صورة ومعنى كما قال النبى صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واما القاصر فالقيمة فيماله مثل اذا انقطع مثله عن ايدى الناس بان لايوجد فى الاسواق وهذا قول عامة المشايخ بالاتفاق وفيما لامثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوت فان الواجب فيها المثل معنى وهوالقيمة عند تعذر والعين

عند الجمهور للعجز عن القضاء به فبقي حق المالك في المعنى وهو القيمة وكذلك في قضاء الصلوة والصوم لانه لما سقط فضيلة الوقت وشرفه للعجز عن اتيان الوقت الكامل وهو القضاء فيه فبقي حق المالك في المعنى وهو النفل غير مثل في المعنى بل في الصورة قال شمس الائمة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضاها في السفر صلى اربعا انتهى فاذا عقل هذا المعنى الذي ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس بهذا المعنى في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وهذا قول عامة مشايخنا (قوله وسره) اي سر سقوط شرف الوقت (قوله ليست مقصودة بالذات) اي خصوصية الوقت ليست بمقصودة بل العبادة مقصودة في ذلك الوقت (قوله وانما نصبت) اي خصوصية الوقت (قوله امارات للوجوب) اي لنفس الوجوب ان كان فرضا ولوجوب الاداء ان كان نذرا لان نفس الوجوب في المنذورات بالنذر لا بالوقت (قوله والمقصود مافيها) اي المقصود العبادة التي حصلت في خصوصية الوقت لا المقصود خصوصية الوقت انت عرفت من هذا التفسير ان الضمير الراجع الى ماحصل من متعلق فيهما وهو حصلت (قوله من العبادة) بيان لما (قوله فلا عقل النصان) اي لما كان نص الاية والحديث في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة معقولا في وجوب القضاء يعني مدركا بالعقل (قوله فيقيس بهما) جواب لما (قوله من الصوم والصلوة) من بيان النظائر (قوله فوجب قضاء الى قوله في التخريج) حاصله ان ثمرة الخلاف يظهر فيما اذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لايجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات او نذر صوم هذا الشهر فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن على الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى قول آخر بالنذر واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكأنه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض اوجن في الشهر المنذور صومه او اغمى عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة لايجب ان يقضي عندهم لعدم النص المقصود صريحا اودلالة فظهر ثمرة الخلاف ولكن ماذكر شمس الائمة ان وجوب القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه وهو معذور فيه اوغير معذور فيه يشير الى ان الفوات

بمنزلة التفويت عندهم فى ايجاب القضاء فحينئذ لايظهر ثمرة الخلاف فى الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر فى التخريج وهو القياس الخفى ولاجل هذا ابهم فخر الاسلام ولم يحكم على جانب (قوله لانسلم ان النص الايجاب) اى لا نسلم ان النصين لايجاب قضاء ابتداء حتى يكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ بل القضاء بالنص السابق اقول هذا يخالف ما قال فخر الاسلام وقلنا نحن وجب القضاء فى هذا اى فى المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة بالنص وهو معقول (قوله بل للاعلام ببقاء الواجب) اى فى الذمة الذى لابد من تفريغه عنهما (قوله وسقوط شرف الوقت) عطف على بقاء الوجوب (قوله لا) اى ليس بقاء الواجب وسقوط شرف الوقت (قوله الى مثل بضمان) اى ليس منتهيا الى مثل بان لم يجب من جنسه بل منته الى غير مثل فى العبادة التى كان الوقت ظرفا او معيارا (قوله اذا كان اخراج الواجب) اذ ظرف السقوط (قوله عن الوقت) متعلق باخراج (قوله بعذر) متعلق ايضا باخراج حاصله اذا كان عدم اتيان الواجب بعذر سقط شرف الوقت واذا كان عامدا فى تركه يأثم بسقوط فضل الوقت بالنص والاجماع كما سبق (قوله والقياس) مظهر لامثبت اقول لانزاع فى اثبات الصوم والصلوة بالنصين وانما يكون النزاع ان الاية والسنة هل تكونان علتين الى المنذورات بالقياس وكلامنا فيه اى فى المنصوص عليه لا المنذورات فتأمل (قوله ثابتا بالنص الوارد) اى بسبب النص الوارد فيكون قياسا (قوله فى بقاء وجوب المكتوب) اى فى المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة (قوله ويكون الواجب) عطف على قوله فيكون (قوله فى الكل) اى وجوب المكتوب والمنذور (قوله بالسبب السابق وهو اما نص اونذر) لان الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر عند الفريق الثانى (قوله ثم لما ورد) اى السؤال (قوله ان القضاء الواجب الخ) حاصل ورود السؤال لوكان القضاء مضافا الى السبب الاول فى المنذورات فكيف وجب زائدا على ما اوجبه السبب الاول مع ان الحكم لايزيد على العلة مع انه اذا قال لله على ان اعتكف شهر رمضان او اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضى الاعتكاف متتابعا بصوم مبتدأ (قوله ان يجوز قضاء الاعتكاف) فاعل لزم (قوله فى رمضان الثانى) متعلق بقضاء والثانى صفة رمضان ان كان علما وان كان العلم شهر رمضان يكون مضافا (قوله فلم يجز) اى قضاء الاعتكاف فى رمضان (قوله بل اقتضاه) اى اقتضى قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان صوما مقصودا

مستقلا (قوله علم انه) اى القضاء مطلقا (قوله بسبب جديد) اى بدليل مبتدأ غير دليل سابق (قوله اجاب عنه) اى اجاب الفريق الثانى عن ورود السؤال من الفريق الاول (قوله بصوم مقصود بالاعتكاف) لا الاعتكاف مقصودا بالصوم كما فى رمضان (قوله لافرض مستبد) اى متفرد كصوم رمضان وفى اللغة استبد فلان بكذا اى تفرد (قوله فى رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف لا القربه بل لو كان متعلقا بالاعتكاف الظاهر لفسد المعنى فتأمل (قوله حتى لو تركهما معا) اى ترك الصوم والاعتكاف معا (قوله لخرج) اى الناذر (قوله عن العهدة) اى عن عهدة النذر (قوله بالاعتكاف) متعلق بخرج (قوله فى قضاء هذا الصوم متعلق بالاعتكاف) اى قضاء ذلك الصوم الذى فاته وقت رمضان اما بالفوات كالمرض والجنون اواغمى عليه او بالتفويت بان يكون مسافرا باختياره (قوله لبقاء الاتصال) اى اتصال الاعتكاف (قوله بصوم الشهر) متعلق بالاتصال اى بصوم شهر رمضان (قوله حكما تمييز الاتصال) اقول حاصله جواب سؤال مقدر تقديره لما صار النذر السابق كالمطلق بعد زوال رمضان حتى وجب الصوم المقصود لزم ان لا يتأدى الاعتكاف بصوم القضاء فيما لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف فى قضاء الصوم متتابعا كما لو كان النذر مطلقا ابتداء وجب الصوم المقصود لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم فاجاب بقوله حتى لو تركهما لخرج عن العهدة لبقاء الاتصال بصوم شهر رمضان حكما لان الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم شهر رمضان وان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو قضاء رمضان وبحصوله امتناع وجوب الصوم فى هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف الوقت لان شهر رمضان شهر شريف مبارك ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم رمضان لبقاء الخلف فيجوز الاعتكاف بلا صوم مقصود له لبقاء احدى العلتين (قوله كما صرح به فى الجامع الكبير) واصول شمس الائمة وكشف البزدوى (قوله لعود شرطه وهو الصوم) اى لعود شرط الاعتكاف الواجب الذى هو مطلق عن الوقت بعد الزوال او الاعتكاف الواجب الذى قيد بوقت اولم يقيد يقتضى صوما للاعتكاف للنذر الذى يوجبه اثر فى ايجابه لان الصوم شرطه وشرط الشئ تابع له فلا يوجد الاعتكاف المشروط الا بالشرط وهو الصوم كشرط الطهارة للصلوة وانما قيده بالنذر لانه واجب ولهذا شرط الصوم واما فى الاعتكاف النفل فلا يشترط الصوم وروى الحسن عن ابى حنيفة انه يشترط فيه الصوم

ايضا لان الصوم فيه كالطهارة للصلوة فعلى هذا لايجوز الاعتكاف النفل اقل من يوم لانه شرط في مضيق لايجوز اقل من يوم وظاهر الرواية ان مبنى النفل على المساهلة والمسامحة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول والواجب لايجوز قال محمد اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف النفل فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج كذا في المبسوط (قوله الى الكمال الاصلي) انت عرفت ان الاعتكاف المنذور لما صار مطلقا بعد الزوال ينصرف الى الكمال الاصلي الواجب الذي هو مطلق عن الوقت يقتضي صوما للاعتكاف المنذور لان الصوم شرط له (قوله وذلك) اى عود شرط الاعتكاف وهو الصوم (قوله لان الاكتفاء بصوم رمضان) انما جاز لشرفه هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا وجب الصوم المقصود بالاعتكاف فكيف يجوز بصوم رمضان وبقضاء رمضان لان الصوم فيهما ليس بمقصود بالاعتكاف بل واجب بوقته وبوقت الاداء في القضاء فاذا جاز الاعتكاف بصوم غير مقصود بالاعتكاف فلم لايجوز قضاؤه بلا صوم واجاب بقوله انما جاز لشرفه اى اشرف شهر رمضان واتصال الاعتكاف به (قوله فلما انفصل عنه) اى عن رمضان (قوله زال الشرف) اى زال شرف الوقت بحيث لايتمكن للعبد من اكتساب مثله بعد فوت الوقت (قوله الابوقت من السنة الآتية وهو شهر رمضان) حاصله لايتمكن اكتساب الوقت بعد الفوت الابالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات فلم تثبت القدرة فسقط استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتساب مثله للعجز فبقي مضمونا اى واجب الضمان في الذمة باطلاق الاعتكاف فوجب الصوم كذا في البزدوي (قوله ولم يبق قضاء الصوم) اى قضاء الصوم الذي وجب للاعتكاف (قوله حتى يبقى الاتصال) بصوم الشهر حكما (قوله اى الا ان يبقى اتصال الاعتكاف بقضاء شهر رمضان) وهو الخلف فيكون متصلا بصوم رمضان حكما لبقاء احدى العلتين فيكون قضاء صوم رمضان مع الاعتكاف قضاء صوم الاعتكاف كما في الاداء (قوله كما سبق) بقوله لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كما صرح به في الجامع الكبير (قوله فعاد الشرط) اى عاد شرط الناقص وهو الاكتفاء لشرف الوقت بصوم الوقت الذي ليس بواجب للاعتكاف (قوله الى الكمال من النقصان الذي لم يجب فيه الصوم له) لان العود الى الكمال اولى من احتمال السقوط بالرخصة الواقعة بالشرف (قوله وهو الاستقلال) اى الكمال فلا يجوز

فى الرمضان الثانى لان الصوم فيه كامل والاعتكاف ناقص فاذا عاد الكامل وهو استقلال صومه لم يتأد فى الرمضان الثانى ناقصا (قوله ان وجوب القضاء) اى وجوب قضاء الاعتكاف (قوله مع سقوط شرف الوقت) اى مع فوت فضل الوقت بخروجه (قوله احوط من وجوبه) اى وجوب الاعتكاف (قوله لان سقوطه) اى سقوط الاعتكاف فى شهر رمضان (قوله يوجب صوما مقصودا) لانه لا يمكن دركه الا فى وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات (قوله احوط من فضيلة شرف الوقت) لعوده من النقصان الى الكمال (قوله لان شرف الوقت بعد ما زال) وهذا الدليل لعدم جواز الاعتكاف فى الرمضان الثانى والدليل الذى ذكرنا انسب منه (قوله مما يحتاط فى اثباته الخ) اراد الرخصة الواقعة بالشرف يحتمل السقوط والعود لكن الاعتكاف عبادة فلا بد فيها من الاحتياط فالاولى اثبات الصوم فيه احتياطا (قوله غير سبب الاداء الخ) بل بسبب الاداء وهو النذر الواجب الذى بمنزلة النص عندنا وعندهم فى الاداء (قوله انه واجب بالتفويت الجارى مجرى النص) يعنى ان القضاء وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر عندهم لان التفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق عند الوقت فصار التفويت عندهم بمنزلة نص مقصود (قوله ونحوه اى نحو التفويت الفوات) اقول هذا الجام الخصم بدليله الا ترى ان القضاء يجب بالفوات عندهم وهذا دليل على انه لا يمكن اضافة القضاء الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم ان لا يجب فى الفوات وذلك بان جن او اغمى عليه او مرض حتى فاته المنذور بلا اختياره اذ لا يمكن ان يجعل فوات المنذور ح بمنزلة نذر ابتدائى لانه لا بد فيه من كونه مختارا ولا اختيار فى الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب فى الفوات عندهم وجب فى التفويت يضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول وهو النذر القائم منزلة النص وصورة الفوات فى مسئلة الاعتكاف بان مرض مرضا لا يمنعه من الصوم ويمنعه من الاعتكاف بان صار مبطونا ونحوه فعلم من هذا ان الاعتكاف الواجب بالنذر اذا فاته الوقت يقتضى صوما مستقلا فى القضاء بالسبب الاول لا بنص مقصود كما قال المخالفون

﴿ فصل فى بيان تقسيم الاداء والقضاء ﴾ (قوله الاداء) لما فرغ عن تعريف اسم الاداء والقضاء شرع فى تقسيمهما فقال الاداء (قوله اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض الخ) وفى البزدوى الاداء ثلثة انواع اداء محض كامل واداء قاصر

﴿ وما ﴾

وما هو يشبه بالقضاء (قوله والمحض ينقسم الى اداء كامل وقاصر) اقول وفي تقسيم المحض الى كامل وقاصر نوع ركاكة لان الاداء المحض انما يكون بالخالص الكامل قال فخر الاسلام والمحض من الاداء ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع له مثل الصلوة بالجماعة واما فعل المنفرد واداء فيه قصور الا ترى ان الجهر عنه ساقط والشارع مع الامام بالجماعة مؤد اداء محضا انتهى فعلى هذا يلزم ان يكون القاصر غير المحض فكيف ينقسم المحض الى الكامل والقاصر لكن المص نظر الى شبه القضاء وهو لا يكون اداء محضا اى خالصا واما بالنظر الى فعل المنفرد فهو اداء فيه قصور لكنه اداء صرف لا يشبه القضاء فيكون الاداء نوعين فتأمل (قوله وكذا) اى كانقسام الاداء القضاء (قوله والاول) اى القضاء المحض (قوله الى القضاء بمثل معقول) اى مدرك بالرأى نحو المثل والقيمة في باب الغصب وقضاء الصلوة والصوم (قوله والقضاء بمثل غير معقول) اى غير مدرك بالرأى كالدية في باب النفس والفدية في باب الصوم فيكون القضاء نوعين كما قال فخر الاسلام القضاء نوعان اما بمثل معقول واما بمثل غير معقول انتهى والمراد بالنقل ان الاداء عنده ثلثة والقضاء نوعان (قوله والمثل المعقول الى المثل الكامل والمثل القاصر) فان قيل يلزم على هذا التقسيم ان يكون القضاء اكثر من النوعين قلت ان القضاء الخالص فنوعان فاما الذى شابه معنى الاداء فقسم اخر او معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول فنوعان فيدخل فيه جميع اقسامه لان القضاء الذى فيه معنى الاداء لايخ اما ان يكون قضاء بمثل معقول او غير معقول ثم تقسيمه بالنظر الى الكامل والقاصر لا يضر بالتقسيم الاول كما ان اللفظ ينقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى اخر ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا (قوله وكل من هذه الاقسام) اى كل واحد من اقسام الاداء والقضاء (قوله يجرى فى حقوق الله وحقوق العباد) لان حقوق العباد على هذا الوجه سيأتى لكل واحد منهما مثال على حدة (قوله الا الاخير) اى القضاء بمثل المعقول القاصر ولم يفرق فخر الاسلام وقال وهذه الاقسام تدخل فى حقوق الله تعالى وتدخل فى حقوق العباد ايضا انتهى (قوله سنبين بقوله ولم يمثل بحقوق الله تعالى) لعدم جريان هذا القسم فيها انتهى (قوله الاداء اما محض كامل) سواء كان فى العبادات او غيرها (قوله ان يؤدى الخ) الاولى ان يقول وهو ما يؤديه الانسان كما قال فخر الاسلام الا ان يقول

ان بمعنى الذى نحوزيد اعقل من ان يكذب اى الذى يكذب اوان يؤدى بمعنى المؤدى بعد التأويل بالاداء كما قيل فى ان يفترى بمعنى المفترى بعد التأويل بالافتراء لان ان مع الفعل لايجئ بمعنى المفعول فيكون تأويلا على تأويل وهو جائز كاذكر صاحب الكشاف وابن يعيش فى شرح المفصل (قوله مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة والسنن والاداب) لمابين ان الاداء ينبئ عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيهما ذلك وهذا فى الصلوة سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح واما فيمالم يسن الجماعة فيه مثل عامة النوافل كالرغائب وغيرها والوتر فى غير رمضان بالجماعة كالشافعى فصفة قصور كالاصبع الزائد (قوله هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردة كاملة) لان الجماعة ليست بواجبة اقول ترك الجماعة وان لم يوجب القصور لكنه فى صلوة المنفرد ترك الواجب ضمنا لان الجهر الواجب بالجماعة ساقط عنه والجهر صفة كمال فى الصلوة بدليل وجوب السجدة بتركه فلايكون علة القصور مقصورا على قصور الجماعة بل لسقوط الجهر عنه يكون قاصرا فيصح ان يقال الصلوة المنفرد ترك فيه شئ من الواجبات قال فخر الاسلام الا ترى ان الجهر عنه ساقط انتهى وقال الشراح ان الجماعة جامعة للواجبات والسنن والاداب الا ترى ان الجهر واجب فيما يجهر انتهى (قوله هذا مثال للاداء الكامل) فان الصلوة بالجماعة تفضل على الصلوة المنفردة بسبع وعشرين درجة كما قال النبى عليه السلام صلوة الجماعة تفضل على صلوة المنفردة بسبع وعشرين درجة ولانها جامعة للواجبات كما سبق فحاصله صفة الكمال معللة بعلتين كما ذكرنا (قوله مثال له) اى لاداء محض كامل لانه رد عين الحق سالما فارغا عن حقوق الغير وكذا فى البيع واداء الدين وان كانت الديون تقضى بامثالها عد من الاداء الكامل (قوله من حقوق العباد) بيان لضميره (قوله اومحض قاصر) الاولى ترك قوله محض لان صاحب الكشف فسر المحض بالخالص الكامل فيكون القاصر ضداله (قوله قاصر باعتبار ترك الجماعة) اى قاصر لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة ولعدم كونه جامعا للواجبات لان الجهر الواجب فيما يجهر ساقط عنه (قوله ورده) اى كرد المغصوب فى اداء القاصر فى حقوق العباد (قوله مشغولا) حال من ضمير رده وهو المغصوب المفعول (قوله يستحق بها) اى يستحق المغصوب بسبب الجناية او بموجب الجناية على حذف المضاف وهو شائع (قوله رقبة) امابالدفع ان كان موجب الجناية خطأ وامابالقتل ان كان عمدا

(قوله اوطرفة بالسكون) اى عينا اولسانا او ذكرا واطرافا لانه مصدر فى الاصل يستوى فيه المفرد والجمع بعد النقل الى الاسمية كما قال الشاعر * تزاحم الورد على الزمزم * وكذا فى قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الآية والطرفة ايضا نقطة حمراء من الدم تحدث فى العين من ضربة وكذا فى البيع قبل الدفع (قوله فانه) اى رد المغصوب مشغولا بجناية (قوله اداء او رده على عين ماغصب) يعنى اداء على الوصف الذى ورد عليه الغصب لا على الوصف الذى وجب اداؤه من كونه سالما فارغا عن حقوق الغير وهو مشغول بالجناية فيكون رده اداء قاصرا (قوله واما غير محض بالكسر) عطف على اما محض بلا قيد لان غير محض لا يكون الا ناقصا لانه اما مسبوق فانه اول صلوة مع الامام او لاحق فانه الثانى مع الامام فهو مؤد فى الصورتين باعتبار بقاء الوقت اداء يشبه القضاء باعتبار فوات ماالتزمه من الاداء مع الامام فيكون الصلوة منفردا فى الصورتين فكان قاصرا (قوله ثم فاته الباقى بالحدث او نام خلف الامام) هذه صورة اللاحق والمسبوق ماذكرنا (قوله فان فعله) اى ان فعل اللاحق الباقى اى الصلوة الباقية (قوله بعد فراغ الامام) يعنى ان اللاحق او نام خلف الامام او صار محدثا فذهب يتوضؤ ثم عاد بعد فراغ الامام (قوله اداء باعتبار الوقت) يعنى يكون مؤديا باعتبار بقاء الوقت لاقاضيا (قوله شبيه بالقضاء شبيه صفة اداء) يعنى اداء يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام لفراغه ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما فى فعل واحد مع كونهما متنافيين كالاقتداء بالامام فى مكة (قوله لانه يقضى) متعلق بشبيه بالقضاء (قوله ما انعقد له احرام الامام) اى تحريمة الامام لانه ادركها مع الامام وهى شئ واحد لكنه قاض باعتبار فراغ الامام لان المؤدى كانه خلف الامام فى الحكم لانه فى الحقيقة خلفه كما قال زفر لانه جعله مؤديا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدى خلف الامام سواء (قوله بمثله) متعلق بيقضى فصار اللاحق قاضيا لما انعقد له تحريمة الامام بمثله والضمير راجع الى ما وفى الكشف والضمير راجع الى ما وفى هذه العبارة نوع تسامح لانه لايقضى ماانعقد له احرام الامام وانما يقضى ما انعقد له احرام نفسه من المتابعة والمشاركة معه فى الفعل الذى فاته بعد فراغ الامام الا ان المتابعة والمشاركة لما لم يتحقق بدون الامام جعل الامام اقول لاتسامح فى العبارة لانه تابع ولا يصح اقتداء الغير به بعد الفراغ ولاجل هذا يشبه القضاء بعد الفراغ وان اعتبر قضاء

تحريمة نفسه فلا يظهر وجه شبه القضاء فتأمل (قوله واعالم بعكس) يعنى انما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء ولم يجعل فعله قضاء يشبه الاداء بالعكس (قوله لان كونه اداء الخ) يعنى انه باعتبار اصل الفعل مؤد فى وقته (قوله وكونه قضاء باعتبار وصفه) اى وصف الفعل يعنى باعتبار الوصف وهو صفة الجماعة فيما فاته مع الامام قاض فكان اداؤه كاملا بعضه حقيقة و بعضه حكما فصار الاداء اصلا والوصف تابعا ثم من المعلوم ان القضاء يقوم مقام الاداء فكان هو فى حكم المقتدى حتى لايلزم القراءة وسجود سهو لوسهى كالمقتدى كذا فى الكشف (قوله حتى لايتغير فرضه بنية الاقامة) اقول فى اطلاق الاية نظر لانه ان كان فى غير مصره لايتغير فرضه بنية الاقامة وان كان فى مصره يتغير كذا فى البزدوى ويمكن ان يقال الاقامة يقتضى ان يكون فى غير مصره لان الدخول الى مصره لايحتاج الى نية الاقامة فيغير الفرض قبل الفراغ لكن كلامنا بعد الفراغ فتأمل (قوله تفريع على شبهه بالقضاء) اقول هذا استدلال مشايخنا على شبه القضاء لا التفريع قال فخر الاسلام اللاحق مؤد اداء يشبه القضاء الا ترى انهم قالوا فى مسافر اذا اقتدى بمسافر فى الوقت ثم سبقه الحدث قبل فراغ الامام اونام خلف الامام ثم سبقه الحدث بعد الفراغ ضرورة فداخل مصره فى الصورتين للوضوء اونوى الاقامة وهو فى غير مصره والوقت باق انه يصلى ركعتين باعتبار معنى القضاء فلا يعتبر بنية الاقامة يشبه القضاء ولو تكلم صلى اربعا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة انتهى ثم قال فى ترتيب الفروع فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدى ما يوجب اكمال صلوته تمت صلوته اربعا بنية اقامته او بدخول مصره لانه مؤد فى الوقت لعدم المانع المغير من العمل لقبول الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه و اعتراض المغير يؤثر فيه واما اذا فرغ الامام ثم وجد الاقامة او دخول المصر فانما اعترض المغير على القضاء دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء انتهى ملخصا (قوله فانه لو كان اداء محضا) اى لو كان اداء اللاحق اداء محضا كالمسافر المقتدى بالامام المسافر (قوله لتغير) اى لتغير فرض المسافر من الركعتين الى الاربع بنية اقامته او بدخول مصره لانه مؤد فى الوقت واعتراض المغير يؤثر فيه فيوجب اكمال صلوته اربعا (قوله فلم يتغير صلوة اللاحق) بنية الاقامة (قوله علم ان فيه) اى فى فرض اللاحق بنية الاقامة فى غير مصره (قوله لان عدم التغير من خواص القضاء) لان القضاء المحض بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير وهو السفر او العكس

يلزم قضاء الاربع في السفر وقضاء الركعتين في الحضر لان القضاء لم يتغير واما في الاداء اذا وجد من المسافر المقتدي مايوجب الكمال صلوته تمت صلوته كنية الاقامة فيتغير الاداء (قوله وتسليم عبد مشتري بعد الامهار) اى المشترى بعد الامهار فالاولى ان يقول وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الامهار كما في عبارة متن المنار هذا تفريع اداء غير محض بل شبيه بالقضاء في حقوق العباد (قوله فانه اذا امهر عبد الغير) يعني ان الزوج اذا جعل مهر المرأة عبد الغير اما بالغصب او بالاشارة الى العبد بغير ازالة يد الحق واثبات يد الباطل (قوله ثم اشتراه) اى اشترى الزوج العبد بعد العقد (قوله كان تسليمه اداء) اى كان تسليم الزوج العبد المعين الى المرأة اداء لانه عين حقها المسمى ولكون العبد عين المسمى بالعقد حقيقة قلنا ان الزوج اذا ملكه لايملك ان يمنعها عنه لانه عين حقها حتى لو امتنع عنه بعد طلب المرأة يجبر على التسليم كما تجبر المرأة اذا امتنعت عن القبول (قوله لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير مملوكا له) اى للزوج المشتري (قوله قبل التسليم الى المرأة بعد العقد) فصار الاداء شبيها بالقضاء (قوله وتبدل الملك عند هم) اى عند مشايخنا اقول الاولى ان يقول لان تبدل الملك الخ لان هذا الاداء بالتسليم شبيه بالقضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما والدليل عليه ان عايشة رضي الله عنها قالت حين دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادام من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة فقال عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية كذا في المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين لايقال كيف يصح هذا والصدقة لاتحل لبني هاشم وموالیهم لانا نقول انها كانت مولاة عايشة رضي الله عنها وهي من بني تميم لامن بني هاشم ولانه كان ذلك التصدق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمته مختصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فاذا جاز التصدق التطوعي بغير النبي صلى الله عليه وسلم ينقلب هدية بعد تسلمها (قوله حتى تجبر المرأة) يعني لو اراد الزوج بعد اشترائه ان يدفعه اليها فابت عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء العين الذي استحق بالتسمية في العقد وكونه ملك الغير لايمنع صحة التسمية الاترى اذا تعذر التسليم يلزمه القيمة وهو استحقاق الاصلي (قوله ويعتقه) اى ذلك العبد المشترى لاحاجة هنا الى جعل الضمير في مقام اسم الاشارة (قوله قبل التسليم) اى الى المرأة يعني اذا اعتق الزوج العبد او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه

مثل من وجه وعليه قيمته لكونه غير المسمى حكما (قوله هو) فاعل يعتقه (قوله اى الرجل المشترى) الظاهر اى الزوج المشترى لان الاعتاق بعد العقد (قوله لاهى) اى لاتعتقه المرأة المنكوحة لكون العبد غير المسمى فى الحكم ولهذا قال مشايخنا ان القاضى اذا قضى بقيمته على الزوج بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج ان حقها لايعود اليه فلايجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان الحق نقل من العين الى القيمة وكذا هذا قبل التسليم فصح اعتاق غيره (قوله تفريع) خبر لقوله وقوله (قوله شبيها بالقضاء) فى حقوق العباد (قوله لوكان اداء محضا) كما فى البيع والعبد المعين له فى المهر (قوله لاعتقته) اى اعتقت المرأة المنكوحة اياه لكونه حقها لكن القيمة مزاحمة للمسمى بالاستحقاق فلايعتبر الحكمى عند القدرة على الاصل (قوله والقضاء اما قضاء محض) اى القضاء الخالص فنوعان اما معقول واما غير معقول فاما الذى شابه بمعنى الاداء فقسم آخر (قوله كامل بان يكون له مثل صورة ومعنى) كالصلوة والصوم وانما قصر على الصوم حتى ظهر عدم اتيانه بمعقول قاصر فى حقوق الله تعالى (قوله بالقيمة عند العجز) لان حق المستحق فى صورة المغصوب من حيث العين والمعنى من حيث المالية الا ان الحق قد فات للعجز عن القضاء به فبقى فى المعنى ولهذا قال ابو حنيفة فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا انه يقطع الولى ان شاء ثم يقتله لانه مثل كامل لرعاية الصورة والمعنى كذا فى البزدوى (قوله بان يكون المغصوب قيميا) مثل الحيوان و الثوب والعددى المتفاوتة (قوله اومثليا) كالحنطة والعددى الغير المتفاوتة (قوله انقطع مثله) اى فى الاسواق (قوله ولم يمثل) بمثل القاصر فى حقوق الله تعالى قال فخر الاسلام اما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر انتهى ولم يتعرض بالمثال الى حقوق الله تعالى كاملا وقاصرا وقال صاحب الكشف قيل هذا يجرى فى حقوق الله تعالى ايضا فان القضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما فى الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر ويحتمل ان لايجرى هذا التقسيم فيها لان صفة القصور فى المثل انما يثبت اذا تحقق الوجوب فى الصفة ليمكن بفواتها قصور فيه كما فى الاداء ولم يتحقق ههنا لان وصف الجماعة ليس بلازم فى القضاء لان اللزوم فيه مبنى على صيرورة الواجب وينافى الذمة وبعد الفوات لايصير وصف الجماعة وينافى الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لاغير فبفوات هذا الوصف لا يتمكن قصور فى المثل بل القضاء منفردا مثل كامل

والقضاء بالجماعة ا كل منه فكانت بهذا الاعتبار ثلثة عشر انتهى اقول ومن
العجيب ان هذا الاعتبار يجعل الناقص فى الاصل كاملا والكامل اكمل منه مع
ان الناقص فى الاصل اتفاقا كيف يتصف بالكمال لان الكمال انما يكون بعد
التمام والتمام يقابل الناقص فيلزم اجتماع النقيضين (قوله هذا التقسيم فيها)
اى فى حقوق الله تعالى (قوله اى القضاء بمثل معقول) اى معنى لاصورة وهو القيمة
(قوله قاصر لقصوره) عن حق المستحق فى صورة المغصوب من حيث العين
(قوله خلف عن الاول) اى قائم مقام المغصوب للعجز عن القضاء به لعدم
المثل الكامل اصلا اولا نقطاع المثل الكامل (قوله ولهذا) اى ولكون المثل
الكامل اصلا فى ضمان العدوان وسابقا على القاصر (قوله قال ابو حنيفة لايضمن
المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الخ) يعنى اذا انقطع المثل فى المثلى يعتبر القيمة وقت
القضاء عند ابى حنيفة (قوله لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل) لان التحول
الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذ المثل هو الواجب فى الذمة قبله وهو يطالب
به حتى لو صبر الى مجئ اوانه كان له ان يطالبه بالمثل (قوله وانما يتحول الى القاصر)
اى القيمة (قوله للعجز وهو انقطاعه وقت القضاء من قوله هذا الى هنا عبارة
الكشف) اقول هذا فى المثلى اما اذا كان المغصوب او المستهلك مما لا مثل له
فبخلافه لان الواجب هنا وان كان هو المثل عند ابى حنيفة ولكنه غير مطالب
باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته عند الغصب
فيكون حاصله لايضمن المثلى الا يوم الخصومة فلايكون من قبيل الاستناد فى هذا
الغصب واما عند ابى يوسف فلما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له فى وجوب
اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيعتبر قيمته يوم
الغصب ومحمد يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك
دينا فى ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمانين
ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدى الناس
فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا فى المبسوط (قوله غير معقول)
يعنى انه لايدركه بمعنى ان غير معقول لايدرك وضمير لا يدركه سهو من قلم الناسخ
(قوله بعقولنا متعلق بلايدرك) اى قضاء غير معقول اى غير مدرك بعقولنا ورأينا
كالدية فى باب النفس والفدية فى باب الصوم كما يدرك بالرأى نحو المثل والقيمة
فى باب الغصب (قوله الا ان يكون مما يرده العقل) جواب سؤال مقدر تقديره لما كان
هذا القضاء لكونه غير مدرك بالعقل بل مدرك بالشرع فكيف يصح القضاء

يدرك كما فى الغصب فاجاب بقوله لاان يكون مما يرد العقل اذ العقل حجة شرعية من حجج الله تعالى فلا تناقض فى حجيته (قوله بل اقوى الخ) فيه بحث لان العقل يرد بالشرع فيستحيل ان يرد الشرع بالعقل كما ذهب اليه المعتزلة (قوله ولا مماثلة بينهما) اى بين الفدية والصوم (قوله لا صورة وهو الظاهر) لان الفدية والصوم امساك (قوله ولا معنى) اى ولا مماثلة بينهما معنى لان هذا قضاء بمثل غير معقول فى حقوق الله تعالى (قوله والمال قضاء فى القصاص) اى وكالمال فى مثل غير معقول فى حقوق العباد (قوله فيما اذا عفا) بالالف لانه واوى والياء خطاء من الناسخ لان احد الاولياء فاعل (قوله احد الاولياء واخذ الباقى) اى باقى الورثة ان كان (قوله المال مفعول اخذ) اى اخذ باقى الورثة المال بالضرورة لان القصاص ليس بمتجز (قوله اوصالحوا) اى جميع الاولياء (قوله عليه) اى على المال (قوله لا مماثلة بينهما) اى بين المال والقصاص (قوله لا صورة وهو ظاهر) اذ لا مماثلة بين الادمى والابل اوالدراهم صورة (قوله ولا معنى) لان الادمى مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما ضدان لان الادمى فى الدرجة العليا والمال فى الدرجة السفلى ولان معنى المال هو ما خلق الله للادمى من اقامة المصالح به ومعنى الادمى هو ما خلق له من عبادة ربه والخلافة فى ارضه لاقامة حقوقه وتحمل اماناته ولا مشابهة بين المعنيين ولان المال يجعل مثلا لمال آخر يخالفه صورة لتساويهما فى قدر المالية لا غير وهذا المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما مفسدا ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ وهى عبارة عن قدر ماليته بالدراهم اوالدنانير واذا لم يكن الشئ مالا لم يكن له قيمة كذا فى الاسرار (قوله هذا) اى خذ ما قلنا فى المثال وتنبه على ما قلنا فى المشهور (قوله فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله الخ) اقول فيه بحث لان هذه الآية مختصة بالدية فان اول الآية من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا الآية فضمان النفس بالمال عند احتمال القصاص ليس بمختص بالخطاء بل الاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة وكذا اذا عفا احد الوليين يجب للآخر المال ايضا لانه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى فى القاتل وهو انه حى فى بعض نفسه بعفو احدهما يكون القول المشهور مثل النفس بالضمان اى بضمان المال وضمان النفس بالمال اعم فلا يكون ثابتا بقوله تعالى ودية مسلمة الآية (قوله وانما عدل عنه) اى عن المشهور (قوله تسليم مثل الواجب بسببه) اى بسبب الواجب

﴿ قوله ﴾

(قوله عين ماوجب بالنص ابتداء) اقول فيه بحث لان ماوجب فيماذكرنا ليس بنص ابتداء بل بالقياس الى النص في ايجاب المال وتحقيقه ان القصاص نهاية في العقوبات المعجلة في الدنيا فلايجوز مؤاخذة الخاطئ به لكونه معذورا فيه ونفس المقتول محترمة لايسقط حرمتها بعذر الخاطئ فوجب صيانتها عن الهدر فاوجب الشرع المال في حالة الخطأ لصيانة النفس المحترمة عن الاهدار لابطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفاني عند وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لايدل على ان الاطعام مثل الصوم فيجب المال منة على القاتل بان سلمت نفسه به مع انه قتل نفسا معصومة ومنة على المقتول بان لم يهدر حقه بايجاب شئ يقضى به حوايجه وحوايج ورثته مع ان القاتل معذور فاذا ثبت هذا في الخطاء ففي كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء المحل كما سبق فيكون في هذه الصورة غير ماوجب بالنص ابتداء بل بالقياس فيكون من قبيل القضاء لعدم المماثلة وفي لفظ فخر الاسلام اشارة الى ماذكرنا حيث قال في المشهور وانما شرع عند عدم المثل ولم يقل في حالة الخطاء اذ وجوب المال ليس بمختص بحالة الخطاء بل هو ثابت في غيره من الصورة كما ذكرنا فلهذا قال عند عدم المثل ليكون شاملا لجميع الصورة فالاخذ بعدم المثل قضاء البتة (قوله واما الثاني) اي الاشكال الثاني (قوله والنفس) اي النفس التي يلزمها بالقتل عمدا وهي مقابلة النفس بالنفس لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فمع القدرة على المثل الكامل لايجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الاترى ان الصوم لايجوز قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم (قوله ليست مما يثبت فيها) اي في الذمة بل الثابت في الذمة القصاص لان الشرع اوجب القصاص في العمد لكونه مثلا صورة ومعنى ويحصل به الانتقام ويشفي صدور الولي وابقاء للحيوة لان باتلاف حيوة يحصل به حيوة للولي القائم مقام القتيل لحصول شفاء الصدور وذلك في القصاص دون ايجاب المال لان افاتة الحيوة مضمونة بما يقوم مقامها وانما يقوم مقامها حيوة اخرى فلم يجز ان يزاحمه ماليس بمثل صورة ومعنى وهو الدية (قوله فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينهما) اي بين المال والنفس (قوله وانما الثابت فيها) اي في الذمة القصاص (قوله فالوجه بيان انتفائها) اي انتفاء المماثلة (قوله بينهما) اي بين القصاص وبين المال لانه ثابت في الذمة لا النفس فلهذا عدل عن مثل النفس بضمان المال الى وكالمال بالقصاص في بيان مثل غير معقول في حقوق العباد اقول فيه ابحاث

احدها ان المماثلة غير معقولة بين المال والنفس بطريق المثل عند احتمال القود لأن المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق فيكون المال بعد الصلح ثابتا فى الذمة فيكون بدل الصلح غير مماثل فى الصورة والمعنى فيكون المشهور فى التمثيل والبيان بقوله ولضمان النفس بالمال مجازا وهو شايع والثانى ان موجب القتل فى العمد القود اوالدية والخيار للولى فى التعيين لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا اقتلوا وان احبوا اخذوا الدية وهذا تنصيص على ان كل واحد من القتل والدية موجب القتل وان الولى مخير بينهما فيجب المال فى الذمة باختيارهم لكنه مثل غير معقول كما عرفت والثالث ان وجوب المال هو الاصل فى قتل العمد لانه شرع بجبر حقوق المقتول فيما فات عليه بدليل حالة الخطاء مع احتمال القود فان القتل فى الوجهين على نمط واحد الاترى انه ينتفع به بقضى ديونه وينفذ وصاياه فاما القصاص فانما ينتفع به الوارث اذالتشفى يحصل له دون المقتول ولهذا كان المقتول شهيدا فى العمد دون الخطاء لان نفع القصاص لايعود اليه فحاصله ان المماثلة وعدم المماثلة فى هذا النوع اما الجمع اوالاقتصار على احدهما لكنه تعذر الجمع بينهما لان كل واحد منهما يجب حقا للعبد حتى يعمل فيه ويورث عنه ولايجوز الجمع بين الحقين يستحق واحد بمقابلة محل واحد فاثبتنا الجمع بينهما على سبيل التخيير فان اختار القود ثبت المماثلة وان اختار الدية فى القتل بالعمد فلا مماثلة بينهما لانها لووجبت باختيارها كانت حقا من القصاص لانه الواجب الاصلى دون الدية التى لامماثلة بينها وبين الفائت بوجه فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه فيكون الدية قضاء مثلا غير معقول بنص لان القضاء فى حقوق الناس بمثل غير معقول فهو كغير المال المتقوم اذاضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول ولهذا جاز الاقتصار عليها بالاجماع (قوله لماورد) اى السؤال (قوله او غير معقول كالفدية للصوم على الشيخ الفانى) عند وقوع اليأس عن الصوم حاصل السؤال لماذكر المص ان لامدخل للرأى فيما ليس له مثل معقول فلزم عليه من ايجاب الفدية فى الصلوة ان يعارض فى ذلك فان ثبوت الفدية بنص غير معقول فكيف قال يوجب الفدية فى الصلوة بلانص قياسا على الصوم من غير تعليل (قوله اجاب عنه) جواب لما (قوله ليس للعمل بالقياس على مالايصح القياس عليه) اى لاندعى ذلك الحكم بالقياس ولا نوجبه حتما بل نقول للاحتياط يحتمل ان يكون ايجاب الفدية فى الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لانقف عليه

فالصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لاتعلق لوجوبهما ولالادائهما بالمال بل اهم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله والصوم بواسطة قهر النفس فاذا وجبت تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة بالتدارك اولى فتفكر فى هذا التحقيق حتى يحصل لك النيل بالاحتمالين اللذين ذكرهما المص اقرا (قوله يحتمل ان يكون معللا بالعجز الخ) اى يحتمل ماثبت من الفدية عن الصوم معللا اى معلولا بعلة معقولة لكنا لم نعقل بالعجز عن الوقوف (قوله تعليلا) مفعول له لقوله للعجز ويحتمل ان يكون بدلا من محل الجملة الاولى اى يحتمل تعليلا يصح معه القياس (قوله يصح معها قياس) صفة تعليلا (قوله ويحتمل ان يكون الخ) اى يحتمل ماثبت من حكم الفدية عن الصوم ان لايكون معللا بعلة العجز (قوله ذلك التعليل) اى تعليلا يصح معه القياس قوله ذلك التعليل مفعول لضمير به لانه يرجع الى العجز حاصله ان ماثبت من حكم الفدية للصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة لكنا لم نعقل و الصلوة نظير الصوم بل هو اهم منه ويحتمل ان لايكون معلولا بعلة ومالاندركه لايلزم العمل به فلايجب علينا العمل بالاحتمال الاول لمعارضة الاحتمال الثانى اياه (قوله فان معناه لايطيقونه) جواب سؤال مقدر تقديره كيف يعلل بالعجز لان يطيقونه يقتضى عدم العجز عن الصوم فاجاب بقوله فان معناه لايطيقونه (قوله وحذف لاجائز عند عدم اللبس) كزيادتها بقرينة كذا قال الزركشى وصاحب الكشف ومن الزيادة قوله تعالى لئلا يعلم اهل الكتاب اى لئن يعلم اهل الكتاب وعندى نظير هذه الاية قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والمعنى ان لاتضلوا لان البيان انما يقع لاجل ان لاتضلوا فيجوز ان يكون حذف لالفظا مرادة معنى فيجوز حملها على النظير والنقيض (قوله قراءة حفصة) وهى بنت عمر بن الخطاب رضى الله عنهما وفى الكشف وغيره بحثنا ماذكرنا بقراءة ابن عباس وحفصة رضى الله عنهم وتحقيقه ان هذه الاية مختصرة بالاجماع فان حكم الشيخ الفانى ومن بمعناه مجمع عليه مستفاد من الكتاب ولايستفاد منه بدون حذف لافيكون محذوفا لامحالة فيكون النص مختصرا وان كانت الاية منسوخة فى بعض الرواية فان الاجماع على الاضمار لان الامة اجمعت على وجوب الفدية على الشيخ الفانى واجمعت على انهم يفهم من هذه الاية فيكون اجماعا على حذف كلمة لاضرورة ورجح هذا قراءة ابن عباس وحفصة وفى شروح اسوئلة واجوبة كثيرة ان اردت الاطلاع فليراجع ثمه (قوله فان بناء الحكم) يعنى بناء وجوب فدية طعام مسكين فى الاية (قوله على المشتق وهو الذين)

لايطيقون (قوله وان كان مشعرا) وصلية متعلقة بنباء الحكم على المشتق (قوله مشعرا) قوله مشعرا يشعر ان لايكون الحكم على المشتق دليلا قطعيا على علية المأخذ وهو المشتق منه لان موضع الاشتقاق علية مأخذ الحكم ان كان صالحا كالزنا والسرقة واما اذا لم يكن صالحا فلا كما سبق (قوله بعلية المبداء) اى المأخذ وهو المصدر (قوله اى له) اى للحكم على المشتق (قوله لكن كل علة منصوصة) خبر فان (قوله بجواز ان يكون العلة المنصوصة قاصرة) ولاشبهة فى قصور علة الفدية لانها مثل غير معقول الصوم (قوله فامرنا بالفدية) جواب لما المقدرة تقديره لما احتمل ماثبت من حكم الفدية الوجهين المذكورين وهما الاحتمالان فامرناه اى العاجز عن الصلوة كالشيخ الفانى (قوله بالفدية) اى فى الصلوة (قوله نظرا الى احتمال الاول) اى بناء على الوجه الاول (قوله احتياطا) اى على سبيل الاحتياط اى ان كان الفدية مشروعا فى الصلوة معقولا فى الصوم فقد تأدى المشروع فان لم يكن معقولا مشروعا فيهما فقد كان احسانا وبرا وصدقة وامتثالا (قوله عملا) عطف على احتياطا (قوله بالقياس فيما لايجوز فيه) اى لاعملا بالقياس فى نص غير معقول لايجوز فيه القياس (قوله والدليل عليه) اى على الاحتياط او على عدم العمل بالقياس (قوله انهم) اى مشايخنا (قوله لم يحكموا باجزاء الفدية) اى لم يحكم مشايخنا بجواز الفدية (قوله كما حكموا به فى الصلوة) اى مثل حكم مشايخنا بجواز الفدية فى الصوم قطعا لكونه منصوصا عليه فتبين ان ايجاب الفدية فى الصلوة بالاحتياط لابطريق القياس والالحكموا بجواز الفدية بل قالوا ارجونا قبول الفدية من الله فى الصلوة فضلا (قوله حتى قال محمد فى الزيادات) فى فدية الصلوة (قوله يجزئه ان شاء الله تعالى) كما اذا تطوع به الوارث فى الصوم انتهى يعنى محمد قال فى فداء الصلوة يجزئه ان شاء الله تعالى كما قال يجزئه ان شاء الله تعالى فى فداء الصوم فيما اذا تطوع الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايصاء بالفدية (قوله ولوكان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق) اى لااحتيج الى الحاق الاستثناء به (قوله كسائر الاجتهادات) اى كما لايحتاج فى سائر الاحكام الثابتة بالقياس الى الحاق الاستثناء لايقال لما كانت الصلوة مثل الصوم بل اهم منه يلزم ان يثبت الحكم بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما ثبت الحكم فى الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد فى الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لابد فى الدلالة من كون المعنى المؤثر فى الحكم معلوما سواء كان تأثيره فى الحكم معقولا كالايذاء فى التأفيف

اوغير معقول كالجنابة على الصوم فى ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وههنا المعنى الذى هو المؤثر فى ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من الحنطة او صاع من غيرها وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا فى المبسوط (قوله كايجاب التصديق) اقول هذه مسئلة اخرى تصدى المصنف لها ايضا بطريق التشبيه حاصلها ان الاضحية لامثل لها نقلا ولا نصا لانها حيوان ليس من المثليات وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين او بالقيمة فيكون قياسا على مثل غير معقول بالقيمة اذا استهلكت المعينة او لم يضح اصلا فاجاب ضمنا بطريق التشبيه الامر بالفدية للاحتياط لا القياس وكذا هذا (قوله بالعين) فيما اذا كانت الشاة التى عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزم التصدق بعينها حية (قوله او القيمة) اى او بالقيمة (قوله اى قيمتها) اى قيمة العين او الاضحية (قوله اذا استهلكت) اى الشاة المعينة للتضحية بالنذر او بالشراء او لم يضح اصلا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا فى الايضاح وغيره (قوله او لم يضحها الغنى) اى لم يضح الغنى الشاة المعينة تصدق القيمة وانما قيده بالغنى لان الشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية يلزمه التصدق بعينها حية لان على الفقير بنية الاضحية صار واجبا عليه فى هذه الايام لان الفقير والغنى فى هذه الايام سواء وبعد مضى الايام ليس باهل للتصدق ولهذا ان كان العين باقية فى يد الفقير لا يجوز التصدق بالقيمة لعدم الاهلية (قوله فانه ليس) اى ايجاب التصدق بالعين او القيمة (قوله اعتبار الخلف) خبر ليس (قوله ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا) اى فى الاضحية لان الاضحية يثبت قربة بالنص وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله عليه السلام ضحوا وغير ذلك فاحتمل ان يكون التصدق بعين الشاة او قيمتها اصلا فى باب الاضحية (قوله لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه) حاصله ان الاضحية انما هو مشروع فى باب المال كما فى سائر العبادات المالية من الزكوة وصدقة الفطر لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده ح ان يحصل به فيكون تصدق القيمة من جنسها (قوله الا ان الشرع عين الاراقة) استثناء من قوله فينتقى يعنى نقل الشارع الفدية من تمليك عينها او قيمتها الى الاراقة فى ايام النحر (قوله تطييبا

للطعام) مفعول له لعين اى عين الشارع الاراقة فى ايام النحر لاجل تطييب
الطعام لان الناس اضياف الله تعالى فى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة
فى عيد الاضحية ليكون اول ماتناولوا من طعام الضيافة (قوله بازالتها فى مال
الصدقة) من اوساخ الاثام يعنى ان الشارع عين الاراقة تطييبا للحوم الاضحية
بازالة الاوساخ لان الاضحية من مال الصدقة ومال الصدقة من الاوساخ
لازالته الذنوب بمنزلة المال المستعمل واليه اشار الله تعالى فى قوله خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم ولهذا حرم على النبى وعلى من التحق به نسبا
لكرامتهم وعلى الغنى لعدم حاجته فلايليق بالكريم المطلق الغنى على الحقيقة
ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل
الخبث الى الاراقة والدماء فيبقى اللحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة فلهذا حرم
صوم هذه الايام ويستوى الغنى والفقير فيها (قوله ويحتمل ان يكون الاراقة
اصلا الخ) دون التصدق فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق فى معارضة
المنصوص المتيقن به وهو التضحية اى الاراقة (قوله وبعد ايام التضحية عملنا به) اى
بالمظنون لانه اذافات المتيقن لفوات وقته وجب العمل بالمظنون وهو التصدق لاحتمال
ان يكون معتبرا احتياطا ايضا فى باب العبادة (قوله لابناء على انه مثل لها) يعنى ان
حاصل الجواب ان الامر بالتصدق باعتبار كونه اصلا لاباعتبار كونه مثلا لها لكن فيه
شبهة المماثلة قال فخر الاسلام فى شرح التقويم المماثلة نقل الفدية من التمليك
الى الاراقة فيثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الله اقام الاراقة مقام
التمليك وفيه شبهة المماثلة فان محمدا قال القربة لاتتم الابالتمليك حتى لووهب
شاة فضحى الموهوب له لاينقطع حق الموهوب له قبل التمليك فدل ان القربة
لاتتم الابالتمليك فاذاكان بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذاذهب وقت التضحية
وجب التمليك بالشاة اوالقيمة لانه مثل من حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الاخر
فيثبت المثلية من هذا الوجه هكذا نص فخر الاسلام فى البزدوى ايضا وشروحه
(قوله وخلف عنها) عطف على مثل لها فيه بحث لان التصدق خلف عنها
لامثل لها فتأمل (قوله واذا) اى ولاجل احتمال تصدق الشاة بعد ايام التضحية
اصلا فى الاضحية لامثل لها (قوله لم ينتقل الحكم) وهو وجوب التصدق
بعينها اوالقيمة (قوله الى التضحية) اى الى اراقة الدم (قوله فى العام القابل)
يعنى اذاجاء ايام النحر فى العام القابل لم ينتقل الحكم الى الاضحية اى الى اراقة الدم
بل يكتفى بالتصدق لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك قال

فخر الاسلام فى شرح التقويم انه اذا مات وقت الاضحية انما يسقط التصدق لانه مثل اصلى فى هذا الباب على معنى انه كان اصلا فنقل منه الى التضحية ولو لم يكن مثلا اصليا لعادت الاضحية فى العام القابل للقدرة عليها كما ان المثل فى حقوق العباد اذا انقطع فى الاسواق وجب القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا لم يعد الفائت دل على انه مثل اصلى و بعض اصحابنا قالوا انما لا يعود الاضحية لان المثل وجب وتأكد بايجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفائت كما فى المثليات اذا انقطعت عن ايدى الناس وقضى القاضى بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه اليه كذا هذا وكذا قاله فخر الاسلام فى البزدوى حاصله ان ايام النحر فى العام وقت يقدر فيه على اداء مثل الاصل وهو الاراقة اذ الاراقة للاراقة مثل من كل وجه فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب تصدق الشاة او القيمة (قوله كما انتقل فى الفدية عند القدرة) يعنى من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصلى فى باب الصوم فثبت من هذا ان وجوب العمل بالموهوم احتياطا لا انه مثل الاضحية بعد ايام النحر (قوله فالحكم بالشئ) الفاء فذلكة اى لما ثبت التصدق اصلا من الوجه الذى قال مشايخنا وهو ان الاصل فى القربات المالية التصدق (قوله اذا وقع بجهة الاصالة) اى اذا وقع حكم الشرع بوجوب التصدق بجهة الاصالة فى المالية (قوله ولو من وجه وصلية متعلقة بجهة الاصالة) اى ولو كانت جهة الاصالة من وجه المالية دون الاراقة وهى اصل فى هذا الباب (قوله لا يبطل بالشك) يعنى ان التصدق ان كان اصلا من وجه لا يبطل بالقدرة على الاراقة وان كانت الاراقة اصلا من كل وجه يبطل الخلف بالقدرة على المثل الاصلى كما فى باب الغصب اذا انقطع الكامل يتحول الضمان الى المثل القاصر وهو القيمة فاذا قدر على الاصل قبل الاداء ينتقل الى الاصل وكما يجب الصوم فى الشيخ الفانى اذا قدر عليه و بطل الخلف لكن فى هذا المعنى لم يبطل التصدق لكونه اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الاراقة المنصوص عليها فى ايام النحر باحتمال كون التصدق اصلا اعلم ان معنى كلام فخر الاسلام فى شرح التقويم ينتقل الحكم الى الاضحية بعد ايام التضحية لكونه خلفا عنها لعدم قدرته على الاراقة وهى الاصل ولتمام الحكم بالخلف ولكنها لا تعود فى العام القابل كالفدية لكونه اصلا من وجه دون مثل لان فى المثل ينتقل الحكم الى المثل الاصلى واما معنى ما ذكر فى البزدوى لا يكون التصدق الاصلى فى العام القابل

مبطلا بالاراقة الاصلية المنصوص عليها فى ايام النحر باحتمال كونه اصلا
قبل تمام الحكم بالخلف لان العام القابل وقت يقدر فيه على اداء مثل الاصل
وهو الاراقة الاراقة وهى مثل من كل وجه فالتفصيل فى البزدوى و شروحه
(قوله وجب بالنص) وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام يكون
اداء بالنص (قوله لاقضاء) وكلامنافيه (قوله اذا وجب ابتداء) كقوله تعالى صوموا
(قوله لاخلفا عن اصل) عطف على قوله ابتداء اى لايكون الواجب فى الاداء
خلفا عن اصل بل اذا وجب بالنص خلفا يكون قضاء وكذا هذا (قوله قوله)
اى قول السائل (قوله كوجوب الصلوة على المسلم فى آخر جزء من الوقت كما سبق)
اى كما قال اصحابنا الثلثة والشافعى اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما اسلم لزمه قضاء
فرض الوقت لوجود السبب حال صيرورته اهلا للوجوب مع الجزء الذى لايتجزى
من الوقت لايمكن الاداء لزمه قضاء فرض الوقت لظهور اثره فى حق القضاء
فكذا هذا (قوله اودلالته) عطف على النص يعنى لاسبيل للقضاء بمثل غير
معقول الا النص اودلالته (قوله بدلا عن القصاص) الذى يلزمه بالعمد (قوله
فانه) اى اخذ المال بدلا عن القصاص (قوله مخالفا للقياس) لان الدية ليس
بمثل صورة ولامعنى للقتيل (قوله بدلالة نص) ورد فى الخطاء وهو قوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فدية مسلمة الى اهله (قوله لاللبدلية والمثلية) لان الدراهم
والدنانير والابل لاتكون بدلا ومثلا للانسان (قوله بل لصيانة الدم عن الهدر)
اى بل انما شرع الدية فى الخطاء لصيانة الدم عن الهدر فى المقتول فضلا ومنة
من الله تعالى الى الجانبين (قوله لكونه عظيم الخطر) اى لكون الانسان عظيم
الشان والشرف فى الاحترام (قوله منة) مفعول له لشرع المقدر كما فى البزدوى
والتوضيح اى انما شرع الدية فى الخطاء منة (قوله على القاتل) اى على ضرر
القاتل باعطائه الدية مع عدم قصده (قوله بسلامة نفسه له) الباء سببية متعلقة
بمنة واللام للنفع والضميران راجعان الى القاتل فيكون منة على القاتل بان سلمت له
نفسه (قوله وعلى القتيل) عطف على القاتل اى ومنة على القتيل فى ايجاب المال
بان لم يهدر دمه يقضى به حوائجه وديونه وينفذ وصاياه وحوائج ورثته الظاهر
ان يقول وللقتيل كما فى البزدوى ولكن فى التوضيح و الكشف بعلى فيكون
من قبيل قوله تعالى انك لعلى هدى اوفى ضلال مبين (قوله وقاتله معذور) جملة
حالية من فاعل لم يهدر وهو الدم اومن قوله على القتيل و يجوز ان يكون بمعنى مع
اى مع قاتله معذور (قوله وقد الحق به) اى بالخطاء (قوله كل عمد تعذر فيه القصاص

لمعنى فى المحل) يعنى اذا ثبت المال فى الخطاء ففى كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فى المحل يجب المال ايضا قال صاحب الكشف ان المخصوص من القياس بالنص يلحقه به مايكون فى معناه من كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة وكذا اذا عفا احد الورثة يجب للباقى المال لعدم تجزى القصاص كما سبق (قوله مع بقائه) اى مع بقاء المحل لايجوز القصاص بل يجب المال وهذا احتراز عمن مات قبل القصاص فلايكون فى معنى الخاطئ لفوات المحل (قوله كما فى الصورة المذكورة) التى ذكرها بقوله والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقى المال اوصالحوا عليه اوقتل فى دار الحرب اوقتل الاب ابنه انتهى (قوله فان المخصوص الخ) ما نقلناه من الكشف (قوله ليس كما ينبغى الخ) اقول قوله ليس كما ينبغى لاينبغى لان معنى النص اما صريح اودلالة اواشارة فيكون دلالة النص نصا على ما حقق فى محله (قوله فلايضمن المنافع بالمال المتقوم) يعنى ان ماليس بمال متقوم لايضمن بالمال كما قال مشايخنا اذا شهد شاهدان بالتطليقات الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا خلافا للشافعى وكذلك ان قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا خلافا للشافعى ايضا وكذلك لوارتدت المرأة بعد الدخول لم تغرم للزوج شيئا عندنا وعند الشافعى فى الكل المهر المثل وعندنا ملك النكاح ليس بمال متقوم وانما يقوم بالمال بضع المرأة تعظيما لخطره وانما الخطر والشرف للمملوك فاما الملك الوارد عليه فلاحتى صح ابطاله بغير شهود ولاولى ولهذا اى ولاجل تقوم البضع فخطره لم يجعل للبضع حكم التقوم عند الزوال اى عند خروجه عن ملك الزوج فالتفصيل فى البزدوى (قوله اذلامماثلة بينهما) اى بين ماليس بمتقوم ومتقوم (قوله والمنفعة معنى غيرمتقوم) يعنى ان المنفعة وصف معدوم غيرمتقوم لعدم كونه موجودا فلايكون مالاعند الاصوليين وفى اللغة المال ما ملكته من كل شئ كما فى القاموس والمغرب على ماروى عن محمد وفيه اشعار بان المنفعة مال واماعند الاصوليين انها ليست بمال فانه مايدخر لوقت الحاجة ويدخل فيه مايكون مباح الانتفاع شرعا ومالايكون كالخمر والخنزير ويخرج عنه نحوحبة من شعيرة وكف تراب وشربة ماء كما يخرج الميتة والدم فالمال يثبت بالتمول اى بادخار كل الناس او بعضهم فان ابيح الانتفاع به شرعا فمتقوم بالكسر والفتح كالمستقر والمحصول فى المستقر فيه والمحصول عليه والا فغير متقوم فانت عرفت من هذا التحقيق ان فى قوله والمنفعة معنى شيئا

لايخفى على المتأمل (قوله من الاعراض الغير الباقية) صفة كاشفة للاعراض لان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية وفي الغير المحلى باللام اختلاف النحاة فالاولى ان يقول غير الباقية فان قيل اضافة غير لاتفيد التعريف فكيف يكون وصفا للمعرفة قلنا الصفة المختصة ولونكرة يجوز ان يكون وصفا للمعرفة قال ابو حيان في البحر يجوز ان يكون النكرة وصفا للمعرفة اذا لوحظ ان الموصوف صار معروفا بهذا الوصف وفي الارتشاف ايضا يجوز وصف المعرفة بالنكرة عند ابن الطراوة اذا كان الوصف خاصا بالموصوف * نحو والمغني رسول الزور قواد * وفي انيابها السم ناقع * فقواد صفة للمغني وناقع صفة للسم مع انهما نكرتان والموصوفان معرفتان انتهى وكذا قال الامام السغناقي ويمكن ان يوجه اللام في الاعراض للجنس فيكون من قبيل ولقد امر على اللئيم يسبني وكمثل الحمار يحمل اسفارا (قوله كالحركة) اقول مراده بهذا التمثيل ان في عدم بقاء الاعراض منها ظاهرا ولايخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن الا ان يخص الحكم بالاعراض المنعدمة مثل الحركة والمنافع ولهذا الاختصاص مثل المصنف بالحركة فعلى هذا يكون قوله الغير الباقية احترازية فتأمل فان قيل كيف يرد العقد على المنافع الغير الباقية كالاجارة المتجددة يوما فيوما بل انا فانا قلنا باقامة العين مقامها لضرورة الناس استحسانا فان قيل منافع الوقف مضمونة مع انها غير متقومة قلنا مشايخنا جوزوا استحسانا ايضا ميلا الى جانب الوقف وكلامنا في القياس لا على خلاف القياس (قوله كالصيد والحشيش) كذا في التلويح فيه بحث لان كل ماابيح الانتفاع به فمتقوم شرعا كذا في كتب الفقه لكنه غير محرز فمراده ان المنفعة عند ابي حنيفة لايضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على الباقي لامحالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلايكون مثلا المال المتقوم فلايقضي الابنص ولانص (قوله وليس فليس) الواو للحال والفاء فذلكة يعني ان المنفعة ليست بمتقومة فلايكون مثلا للمال فلايقضي الابنص ولانص فلاقضاء (قوله وقد فرعوا على هذا الاصل) اي قد فرع مشايخنا على عدم ضمان المنافع بالمال المتقوم يعني ان ماليس بمال لايكون المال مثلا له فلايضمن (قوله فروعا كثيرة) وقالوا ان القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له مثل وقالوا ايضا ان ملك النكاح لايضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانها ليس بمال متقوم (قوله ذكر

واحدا منها) اى ذكر المص من الفروع واحدا وهو قوله فلايضمن قاتل القاتل اولى القتيل (قوله حيث فرعه) اى فرع صاحب التنقيح هذا الذى يبتنى عليه الفروع (قوله ابتداء) اى جعل فرعا ابتداء ولم يجعل اصلا من وجه وفرعا من وجه لكن ذكره بالعطف فقال ولايضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع ولاغير ولى القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقتل القاتل لم يفوتوا اولى القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لايعقل له مثل قلت حاصل كلام صاحب التنقيح عطف الخاص على العام (قوله فقال تعقيب على قوله ذكرا وعطف عليه) اى قال المص فلايضمن الخ تمريضا له (قوله لانه تعليل بلايضمن) والضمير راجع الى قاتل القاتل (قوله الا استيفاء القصاص) لان المتلف ليس بمال متقوم فلايضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولامعنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته فى حق الاستيفاء وقد اتلفه القاتل ضمنا لاتلاف المحل لاقصدا اليه فلايضمن (قوله وانما قيده بولى القتيل) وهو القتيل الاول (قوله لولى القاتل) وهو القتيل الثانى (قوله فان خاف الفوت) اقول وفى هذا القضاء الذى بمعنى الاداء تفصيل وتحقيقه رجل ادرك الامام فى الركوع من صلوة العيد يأتى بتكبيرات العيد فاما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع ليكون التكبيرات فى القيام من كل وجه فان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع رأسه فانه يكبر الافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد فى الركوع وهى سنة ولايرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الكف على الركبة سنة فلايجوز الاشتغال بسنة فيها ترك السنة (قوله ويكون ذلك قضاء) لان التكبيرات قدفاتت عن موضعها وهو القيام فكان قضاء لانه غيرقادر على مثل من عنده قربة فكان ينبغى ان لايقضى على المثل لعدم القدرة (قوله يشبه الاداء لبقاء محل الاداء) وهو القيام فى التكبيرات فى الجملة كقيام بعض الناس وهو الاحدب (قوله يشبه القيام صورة) اى حقيقة لان القيام ليس الا الانتصاب وهو باق باستواء النصف الاخير ويفوت الاستواء بفوات الاستواء فى النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى موجود فيها لكن فيها نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لايضر لانه قديكون قيام بعض الناس هكذا كما سبق فى الاحدب كذا قال الامام الاسبيجابى واما عند ابى يوسف فلايجوز لانه يأتى بها فى الركوع وفات عن موضعها وهو القيام وهو غيرقادر على مثل من عنده قربة فى الركوع فلايصح اداؤها فيه واما قضاء العيد فبلاتكبير فى غير ايام التشريق والمسئلة

على اربعة اوجه فالتفصيل فى الكشف فليراجع ثمه (قوله وحكما) عطف على صورة اى ويشبه القيام حكما ووجه المشابهة ظاهر الا ترى ان تكبيرة الركوع تحسب منها وليست فى حال محض القيام بل فى حال الانتقال فاحتمل ان يلحق بها نظائرها الخ يعنى تكبيرات العيد فوجب عليه التكبير فى الركوع احتياطا اعتبارا لشبهة الاداء فالاحتياط فى العبادات ان يجب بالشبهة كذا فى البزدوى (قوله واداقيمة عبد) عطف على قوله كقضاء تكبيرات يعنى القضاء الذى فى حكم الاداء مثل رجل تزوج امرأة على عبد مطلق غيرمعين اذا ادى عين الوسط اوقيمة عبد الوسط اجبرت على القبول لان قيمة الشئ قضاء له لامحالة عند العجز عن تسليم الاصل لعدم كونه مسمى يحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف فاذا ادى القيمة صح (قوله يكون تسليم وسط اداء) لانه زوج امرأة على عبد مطلق مجهول من وجه وهو وصفه ومعلوم من وجه وهو جنسه فصح تسليمه من وجه باعتبار كونه معلوما كما اذا كان عبدا له بعينه فوجب الوسط بتعيين الشرع عندنا خلافا للشافعى لان النكاح عقد مفاوضة عنده على قياس البيع والعبد المطلق لايستحق بعقد المفاوضة فكذا بالنكاح فيلزم مهر المثل (قوله وتسليم قيمته) اى قيمة العبد الوسط (قوله قضاء حقيقة) لانه تزوج على العبد وسلم قيمته فيكون قضاء البتة (قوله لكونها) اى القيمة (قوله مثل الواجب) وهو المهر المسمى (قوله لاعينه) اى لاعين المهر وهو العبد (قوله لكنه) اى تسليم العين (قوله لما فى القيمة من جهة الاصالة) يعنى لما كان الاصل المسمى وهو العبد لايتحقق اداؤه لجهالة الوصف الابتعيينه ولاتعين الابالتقويم صار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاحمة للمسمى فى الوجوب بخلاف العبد او المكيل او الموزون الموصوف لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا لاقضاء يشبه الاداء فلم تعتبر القيمة عند القدرة على الاصل (قوله بجهالة وصفه لايمكن اداؤه الخ) يعنى باعتبار جهالة الوصف لايمكن تسليم المجهول فيجب القيمة كما اذا سمى عبد الغير او عبد نفسه فابق (قوله فصارت القيمة اصلا) لان الاصل المسمى وهو العبد لجهالة وصفه لايمكن اداؤه الابتعيين الاصل ولاتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا (قوله يرجع اليه) صفة اصلا وضمير راجع اليه وضمير اليه راجع الى التقويم الظاهر ان يقول ولاتعين بالتشديد الابالتقويم على العكس كما فى البزدوى (قوله ويعتبر مقدما على العبد حتى كانه خلف عنها) يعنى اذا ادى عبدا وسطا قضاء لاداء مع انه مسمى لان القيمة بهذا الاعتبار قبل العبد

﴿ الذى ﴾

الذى يقضى به وكان تسليمها من هذا الوجه اداء لاقضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لاقبله فيكون بهذا الاعتبار خلفا

﴿باب بيان صفة الحسن للمأمور به﴾

(قوله من الحسن متعلق بلابد) يعنى ان حكم الامر اى المأمور به لابد ان يكون موصوفا بالحسن من حيث كونه مأمورا به لا بالعقل نفسه كما قالت المعتزلة اذ العقل غير موجب بحال لكنه ليس بهدر من كل وجه كما قالت الاشعرية (قوله لابمعنى كونه) اى الحسن (قوله صفة كمال) وان كان الحسن يطلق على العلم كما يقال العلم حسن والجهل قبيح لكنه ليس بمراد لان الحسن كون الصفة صفة كما يقال العلم حسن اى لمن اتصف به صفة كمال وارتفاع شان كذا فى شرح المواقف (قوله اوموافقا للغرض كالعدل) لان ملايمة الغرض و موافقته كان حسنا وماخالف كان قبيحا وما ليس كذلك لايكون حسنا ولاقبيحا وقد يعبر عنه بالمصلحة فيقال الحسن مافيه مصلحة الظاهر ان يقول ولاموافقا ولاملايما قال الاخفش العدل بالفتح مصدر قولك عدلت بهذا عدلا حسنا (قوله اوملايما للطبع) لم يذكر فى المواقف وفى عقايد مولانا جلال الدين الدوانى بل الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص والثانى ملايمة الغرض فلا نزاع فيهما الثالث تعلق المدح والثواب اوالذم والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهوعندنا شرعى وعند المعتزلة عقلى وملايمة الطبع كالحلاوة و المرأة الجميلة اذا تزاينت بزينة صارت جامعة الحسنين حسن لذاتها و حسن لغيرها (قوله فان ذلك) اى ذلك الحسن الذى ذكرناه من غير المأمور به (قوله يدرك بالعقل) قبل ورود الشرع (قوله بالاتفاق) اى يدرك ذلك الحسن بالعقل باتفاق المعتزلة والاشعرية معنا لان اختلافهم فى حسن المأمور به فمن موجبات الامر عند الاشعرية ولاحظ للعقل ومن مدلولاته عندنا فالعقل آلة وعند المعتزلة العقل موجبه اياه (قوله بل بمعنى كونه اضراب من قوله لابمعنى كونه الخ) يعنى بل المأمور به من الحسن بمعنى كونه متعلق المدح (قوله عاجلا فى الدنيا) يعنى باتيان المأمور بالمأمور به بالامر يستحق المدح فى الدنيا عاجلا (قوله موجب الامر) بالفتح (قوله اى اثره الثابت به) اى بالامر وهو حكم الامر الآتى (قوله فالفعل امر به فحسن) سواء حسنه العقل ام لا الظاهر ان يقول فالفعل الذى امر به (قوله لانه) اى الفعل (قوله لانه حسن) قبل ورود الامر به (قوله و الموجب له) عطف على قوله والحاكم (قوله هو الشرع) اى مقصور على الشرع وهو السمع (قوله ولادخل للعقل

فيه) يعني قالت الاشعرية لاحظ للعقل ولاعبرة له اصلا (قوله و انما العقل آلة لفهم الخطاب) يعني العقل آلة صالحة لمعرفة الحسن و القبح و اثبات الاهلية (قوله في هذا الرأى) يعني وافق رأى بعض الحنفية الاشاعرة في كون الموجب للحسن هو الشرع فقط ولاعبرة للعقل ولكن عند جمهور الحنفية العقل ليس بهدر لان للعقل دركهما في بعض الاحيان (قوله الحسن مدلوله) يعني قالت المعتزلة الحسن مدلول الامر فلايعرف المدلول من الدليل الا بالعقل (قوله فالفعل عندهم حسن فامر به) يعني ان الفعل قبل ورود الشرع حسن بالعقل فامر به لعدم جواز تقبيح الشرع ماقطع العقل بحسنه و بالعكس عندهم (قوله على عكس ماعند الاشاعرة) وهو لانه حسن فامر به فلاعبرة للعقل قبل السمع (قوله والموجب له) اى للحسن (قوله ولادخل للشرع) اى لاحظ للشرع في الحكم الحسن (قوله ابتداء) يعني ان كل الحسن توليد عقل عند المعتزلة في اغلب الاحيان فالشرع يبينه في البعض حسنا لعدم تحريجه لما استحسنه ابتداء هذا ما ذكره القوم في معنى الشرع ان معنى الشرع مبين في البعض واماماذكر المص من قوله فانه ربما يظهر انه الى قوله وان لم يظهر وجه اقتضائه فلا يعطى العليل شفاء والغليل ماء (قوله لامطلقا بل للعقل دركه في بعض الاحيان) يعني ان حسن الامر ايجابي في حق معرفة الله تعالى و صفاته و للعقل درك الحسن بفهم العادى لاالايجابي في غير معرفة الله تعالى (قوله بوجوب الايمان على الصبي العاقل) اقول هذا على مذهب المعتزلة قال فخر الاسلام في آخر البزدوى في باب بيان العقل اختلف الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لافقالت المعتزلة ان العقل علة موجبة وقالوا الصبي العاقل مكلف على الايمان وقالوا فيمن لم تبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار وقالت الاشعرية انه لاعبرة بالعقل اصلا دون السمع حتى ابطلوا ايمان الصبي و عندنا لابالعقل كفاية بحال ولهذا قلنا في الصبي العاقل انه لايكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة و لم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها ولوعلقت وهي مراهقة و وصفت الكفر صارت مرتدة و بانت من زوجها ذكر ذلك في الجامع الكبير فعلم به انه غير مكلف بالايمان انتهى ومن هذا التحقيق عرفت عدم وجوب الايمان على الصبي مع ان حكم فخر الاسلام على عدم وجوبه على الصبي يكفي فان القول ماقالت حذام ثم اقول في توجيه كلام القائلين وفي الجواب على صاحب الكشف

ان المراد بالوجوب وجوب اصل الايمان بلا تكليف قال فخر الاسلام ايضا في قبيل
باب اهلية الاداء اذا عقل الصبي واحتمل الاداء اي قدر قلنا بوجوب اصل الايمان
دون ادائه حتى صح الاداء وذلك لما عرف ان الوجوب جبر من الله تعالى بالايجاب
باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف
وخطاب وانما التكليف في الاداء ولا خطاب ولا تكليف على الصبي بمجرد العقل
حتى يبلغ فثبت انه غير مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء يبتني على كون الشئ
مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب والتكليف كالمسافر يؤدي الجمعة
من غير خطاب ولا تكليف فيصح منه مباشرته لان الاهلية القاصرة والقدرة
القاصرة كافية لجواز الاداء لانه نفع محض يجوز تصحيحه من الصبي بناء على
وجود الاهلية القاصرة وهي عبارة عن وجود العقل وقدرة البدن قبل البلوغ
فوجب القول بصحة ايمان الصبي العاقل لما ثبت اهلية ادائه ووجد منه بحقيقته
اذ الايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه الاقرار وعرف منه التصديق لان التصديق
انما يعرف بالاقرار ممن هو عاقل مميز لان الشئ اذا وجد بحقيقته لا ينعدم الا بالحجر
من الشرع كالطلاق والعتاق وذلك في الايمان باطل لان الحجر من الايمان كفر
مع انه من حقوق الله تعالى وحسن لا يحتمل القبح ولا ضرر فيه بوجه لانه ايمان
وحرمان الارث يضاف الى كفر الابوين وباقي الورثة وكذلك الفرقة باسلام
الزوجة انتهى ملخصا فعلم من هذا التحقيق وجوب الايمان على الصبي العاقل
بلا تكليف ولو لم يكن الايمان واجبا على الصبي العاقل كيف يصح ايمانه واسلامه
وامانه حتى قالوا اذا اسلم احد الابوين ثم ارتد ولحق بدار الحرب لم يحكم بارتداد الصبي
العاقل الذي اسلم بتبعيته لان اسلام الصبي العاقل بالاصالة لا بالتبعية بالابوين
حتى خصص التبعية في الحديث المشهور بغير العاقل كما ذكر في القهستاني
(قوله اي الحسن مدلول الامر) الضمير راجع الى الامر لا الى الحسن بل الحسن
مبتدأ محذوف خبره مدلوله (قوله اي فيما يفهم العقل حسنه عندنا) لا بمعنى
ثابت قبله كما قالت المعتزلة (قوله موجبه اي الحسن اثر الامر) اي اثر الثابت بالامر
كما قال الاشاعرة (قوله اي غير المفهوم) معنى غير ما يفهم العقل حسنه عندنا
على ماقاله صاحب الميزان (قوله انه مدلوله) اي الحسن مدلول الامر (قوله
فلا علينا) اي اذا كان افادة ماذكر الخ في غاية الاشكال فلا يجب علينا
ان نطوي اي ان نتعمد (قوله عن الاشتغال بها) اي بافادة ماذكر الخ (قوله كشح
المقال الخ) مفعول نطوي اي ستر المقال واضماره يقال طوى فلان عني كشحه

اذ قطعك اى اعرض عنك وهو الاحتراز الملزوم لطى الكشح كذا قال ميرزاجان (قوله هو الشرع) الظاهر ترك هو (قوله وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب فقط) كما قال الاشاعرة (قوله بل هو) اى العقل (قوله قبل السمع) اى بدون السمع وان اريد الشارع به الظاهر ان يقول بدون السمع لان لفظ قبل السمع يوهم ان يكون الحسن الذى يدرك بالعقل قبل السمع واورداله الشرع بعده (قوله كصدق النافع) اى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (قوله او به عطف على قوله بلا كسب) اى او يعرف بالكسب والنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع كذا فى المواقف الاولى ان يقول كحسن الصدق الضار لان النجاة فى الصدق فلا حسن فى الكذب لقول النبى عليه السلام المسلم لا يكذب فيعرف حسن الصدق الضار من هذا الدليل فيكون بالكسب والنظر لا ببديهة العقل (قوله واخر بعده) اى بعد السمع يعنى لا ندرك حسنه بالعقل لا بالضرورة ولا بالكسب لكن يعرف بعد ورود السمع كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع ان ثمه جهة محسنة اوجهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه كذا فى شرح المواقف (قوله المأمور به) نوعان فى وصف الحسن حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره فالحسن لمعنى فى نفسه ثلثة اضرب ضرب لا يقبل سقوط وصف الحسن بحال وضرب يقبله وضرب منه يلحق بهذا القسم لكنه مشابه لما هو حسن لمعنى فى غيره و الذى حسن لمعنى فى غيره ثلثة اضرب ايضا فضرب منه ماهو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذى قبله بحال وضرب منه ماهو احسن لمعنى فى غيره لكنه يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه وضرب منه ما هو حسن لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه اوملحقا به وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ماهو حسن لعينه ولغيره (قوله اى اذا كان) يعنى ان الفاء فذلكة (قوله اما حسن لحسن فى نفسه) اى حسن المأمور به لحسن فى ذاته يعنى اتصف بالحسن لهذا الوصف (قوله سواء كان لعينه) فنحو الايمان بالله وصفاته لان الايمان بالله تعالى وصفاته حسن لعينه وانما قلنا وصفاته احترازا عمن آمن بالله ووحدانيته و انكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة (قوله او لجزئه الخ) يعنى ان الحسن لمعنى فى نفسه ينقسم الى الحسن لعينه والى

الحسن لجزئه لان الجزء الصادق على الكل كالعبادة جزء يصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصيتها فالعبادة جزءها الصادق عليها فهو المراد من قوله اولجزئه لا الجزء الذى لم يصدق على كل كالاجزاء الخارجية من الصلوة كالتكبير والسجود والركوع مثلا لان جزأ واحدا منها لا يطلق على الصلوة على ما حققه صاحب التوضيح وكذا من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا فيكون حسنا لجزئه كما اذا وجد من المنافق اقرار دون التصديق كان مؤمنا فى احكام الدنيا لوجود الاقرار وكافرا عند الله لعدم التصديق وهو الركن الاصلى فى الايمان لكن مطلق الحسن لا يسقط عن الاقرار بواحدا نية الله تعالى البتة ولو سقط لصار الاقرار حالة الاكراه قبيحا مع انه يحكم على اسلامه والا يلزم ارتفاع الضدين وهو الحسن والقبح عنه ولم يقل به احد فثبت ان حسن الاقرار مطلقا غير ساقط بحال سواء كان بالاكراه او بالنفاق وعلى هذين الوجهين يكون الحسن لجزئه لان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان الا ان الاقرار ركن زايد يحتمل السقوط بعذر الاكراه فيكون الايمان عبارة عن الشيئين وان وجد احدهما دون الاخر يكون الحسن لجزئه فى الظاهر اوالباطن لكن على ماذكره صاحب التوضيح لايكون كلاهما حسنا لجزئه لان الحسن باعتبار الجزء عنده انما يكون حسنا لجزئه اذا كان جميع الاجزاء حسنا بمعنى انه لايكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لوكان لايكون المجموع حسنا وعندى ان التصديق القلبى حسن لانه ركن اصلى فالعبرة له كما يقال الحج عرفة وان لم يوجد ركن زائد وهو الاقرار لانه يحتمل السقوط حالة الاكراه فيكون حسنا واما تصديق المنافق ليس بحسن لجزئه لانه لم يوجد ركن اصلى فلا يكون حسنا (قوله بخلاف الحسن لغيره) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان كلامنا فى حسن لذاته فلا يكون بهذا الاعتبار من هذا القبيل فاجاب بقوله بخلاف الحسن لغيره حاصله ان الحسن اما لذاته اولغيره فلا واسطة بينهما فيكون داخلا فى نفسه لان جزء الشئ داخل فى الشئ بخلاف الحسن لغيره لان اتصاف المأموربه بالحسن فيه باعتبار حسن فى غيره فلايدخل فيه (قوله واما حسن لمعنى فى نفسه الخ) مقول قول الجمهور (قوله وهو الحسن) خبر ان (قوله لامر اخر) على ما حققه صاحب الكشف ولاجل هذا قال المص اما حسن لحسن فى نفسه ولم يقل اما حسن لمعنى فى نفسه (قوله حتى يحتاج

الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح وهو اى حسن الفعل اما لعينه او لشئ آخر ثم ذلك حسن لعينه وهو اما جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة جزء صادق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصيته فالعبادة جزءها كما سبق (قوله حقيقة لان وصف الحسن ليس حكما بالمشابهة الى حسن فى غيره) وهو النوع الاول والثانى من القسم الاول كما سبق (قوله بان لايكون فيه شبه بالحسن لغيره) كالزكوة لان حسن الزكوة يلحق بالحسن الذى فى نفسه كالصلوة لان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما لله تعالى قولا وفعلا فشابهت الزكوة باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء (قوله فاما ان لا يقبل ذلك الحسن) الذى كان فى نفسه حقيقة (قوله سقوط التكليف) رادرد قول البزدوى فاما ان لا يقبل سقوط وصف الحسن بحال سواء كان مكرها اوغير مكره كالتصديق (قوله وهو) اى التكليف من الله الى العباد (قوله الزام ما فيه كلفة) وهو لايسقط بحال لان الالتزام والتكليف وجدانى لايطلع عليه الا الله تعالى (قوله وفى اختياره) اى فى اختيار المص سقوط التكليف (قوله على قول فخر الاسلام) متعلق على قوله وفى اختياره (قوله اما ان لايقبل) مقول قول فخر الاسلام (قوله يعنى ان فى وصف الحسن الخ) لفظ ان وقع سهوا من الناسخ لان بعض الشراح فسر بيعنى وصف الحسن وبعضهم باى وصف الحسن (قوله فائدتان) مبتداء مؤخر وفى اختياره خبره (قوله الاولى) اى الفائدة الاولى التى اختاره لاجلها (قوله دفع مايرد عليه) اى على فخر الاسلام (قوله انه لايلزم بيان ما) لان من محذوفة من ان المفتوحة قياسا بالاتفاق كالحذف من المفاعيل (قوله فقتل كان مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا) وانما سقوط وجوب الاقرار وهو التكليف ولايلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب لان عدم الملزوم لايستلزم عدم اللازم اقول فى الجواب عن الاختيار لهذه الفائدة بانه لا يلزم من كون المصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو لم يسقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقى ذلك حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار واجيب ايضا ان معنى قول فخر الاسلام ان لايقبل سقوط هذا الوصف اى كونه مأمورا به كالتصديق فانه مأمور به فى جميع الاحوال (قوله وضرب يقبله) اى يقبل سقوط هذا الوصف

كالاقرار فانه لايبقى مأمورا به في حال الاكراه وماذكر شمس الائمة ادل على هذا المعنى فانه قال والنوع قسمان حسن لعينه لايحتمل السقوط بحال يعنى به السقوط عن المكلف وحسن لعينه قد يحتمل السقوط فى بعض الاحوال فلايبقى لاختيار المص فائدة وانت خبير ان محل هذه الفائدة ان ثبت بعد قوله او يقبله كالاقرار اوتقديم قوله الثانية بلن يجعل الاولى فافهم (قوله الثانية) اى الفائدة الثانية (قوله ان التكليف) الذى اختاره المص (قوله كما فى الصلوة) اى كالحسن الذى فى الصلوة لان الصلوة موصوفة بالحسن لكونها تعظيما لله تعالى قولا وفعلا اقول قول فخر الاسلام لايقبل سقوط هذا الوصف اى وصف الحسن بحال يشمل الصلوة لان قول المكره الصلوة ليست بواجبة مع اعتقاد الوجوب لايخرجها عن مطلق الحسن كما فى التصديق (قوله بالسعى فى حصوله) اى فى حصول الموصوف بالحسن كمن آمن بالله وصفاته موصوف بحسن الايمان على التحقيق من حين آمن بالله وصفاته موصوف بحسن الايمان على التحقيق الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة (قوله فانه) اى التصديق بوحدانية الله تعالى (قوله كيف الخ) لان التصديق اذعان والاذعان علم والعلم من مقولة الكيف عند الجمهور على ما حققه السيد السند والفاضل الدوانى اقول هذا التصديق اختيارى لانه هو الاثر المترتب على النظر وهو فعل اختيارى لا الكيف الذى يحصل بلا نظر بديهة وضرورة فيكون اختياريا فى حصوله بهذا المعنى وهو المراد بالتصديق اعلم ان كيف اسم مبهم مجهول الماهية ومجهول النسبة وغير متمكن على ما حققه الكافى فى شرح الملخص اقول الايمان هو التصديق من القائم بقلبه الدائم من حين آمن الى الابد على ما حققه صاحب الكشف فكيف يكون كيفا مبهما غير متمكن بل متمكنا قادرا فى قلب المؤمن (قوله اوالانفعال) اى من مقولة الانفعال اوالاضافة عندهم فلايكون الانفعال اختياريا كقبول الجسم اللون مثل صفرة الذهب لامن مقولة الانفعال كحمرة الخجل وصفرة الوجل لان التصديق ليس من الانفعال الذى هو سريع الزوال بل من الانفعاليات القارة الدائمة الثابتة كصفرة الذهب لان انفعال قلب المؤمن بالايمان القارة الثابتة لاينتقل منه الى ان مات كصفرة الذهب والفرق بين الانفعال والانفعاليات مذكور فى محله (قوله لا اختيار) صفة كيف وانفعال (قوله فى حصوله) اى فى حصول كيف كقبول الجسم اللون اوفى حصول انفعال كحمرة الخجل وصفرة

الوجل فلا اختيار لهما الاحد لانهما ضروريان كرعشة المرتعش اقول اذا كان كيفا وانفعالا ضروريا كما قال المص لانظريا كما قلنا لايثاب المؤمن ولايعاقب الكافر بكفره لانه ليس بمكتسب (قوله مع ورود الامر به اى بالتصديق) اقول ورود الامر الى التصديق الضرورى لاينبغى للحكيم العليم بل التصديق اختيارى يترتب الصواب و العقاب على الاختيار (قوله فى الايمان) اقول بل التصديق هو الايمان بالله تعالى و صفاته (قوله و هو التصديق المنطقى) اى التصديق بالله تعالى تصديق منطقى (قوله وراست كوى داشتن) فيه بحث لان فى تصديق القلب وهو الايمان راست وكوى داشتن نيست بل اعتقاد والقلب معتبر هنا بلا التلفظ والا يكون اقرارا لاتصديقا فتأمل (قوله وحاصله) اى حاصل التصديق (قوله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولاوقوعها كالتصديق المنطقى) يعنى ان التصديق اى الحكم فى اصطلاح المنطق ادراك ان النسبة واقعة فى الموجبة الحملية اوليست بواقعة فى السالبة هذا عند المتأخرين لان التصديق ليس عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه بل التصديق هو الحكم وحده و الباقى شرط عند الجمهور فيكون التصديق بنسبة الوحدانية الى الله تعالى ادراك ان النسبة واقعة فيكون عين التصديق المنطقى وهو الاذعان لكن نازعوا فى تسمية التصديق بالاذعان وهو الحكم فقال المتأخرون هو الايقاع اوالانتزاع لاالوقوع اواللاوقوع وهو المذهب المتقدمين (قوله وتسميته تسليما الخ) منصوب بواو مع اى حاصل التصديق الاذعان مع تسمية التصديق تسليما اى بالتسليم لان الامام الغزالى عبر عن التصديق بالتسليم و الانقياد وتبعه التفتازانى و بعض المتأخرين وجعلوا ركنا للايمان قال الفاضل الد وانى اعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر هو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لايكون الامع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى انتهى ملخصا اقول هذا الاقرب هو المراد بالتسليم (قوله زيادة توضيح للمقصود الخ) مفعول للتسمية لان المقصود بالتصديق وهو الاذعان التسليم الباطنى والانقياد القلبى والايكون الاسلام منفكا عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فيصح ان يكون الشخص مسلما فى ظاهر الشرع ولايكون مؤمنا فى الحقيقة و الاسلام الحقيقى المقبول عندالله لاينفك عن الايمان الحقيقى بخلاف العكس كما فى المؤمن المصدق

بقلبه التارك الاعمال هكذا حققه الدوانى (قوله وهم) اقول ليس بوهم لان التصديق فى اصطلاح الاصول غير التصديق المنطقى والعرفى وهو يطلق فى العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبته اليه بالايجاب او السلب وفى اصطلاح الاصول يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فكيف يصدق عليه فتأمل (قوله وحصوله للكافر والمنافق) اى حصول التصديق لهما (قوله ثم الخ) اقول هذا ليس بممنوع بل نادر و اسلامه صحيح قال فخر الاسلام ومن صدق بقلبه ولم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا فى التصديق كان مؤمنا عند الله تعالى ان تحقق انتهى وقال الشراح وانما جاء بحرف الشرط لانه فى غاية الندرة (قوله ولو سلم فى البعض) اى ولو سلم فى البعض صدق بقلبه لان الايمان هو التصديق فحسب لانه عمل القلب ولا تعلق له باللسان لان الايمان بالله تعالى هو التصديق لغة وعرفا فيما اخبر على لسان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم او تصديق رسول الله فيما بلغ عن الله (قوله يكون كفره باعتبار جحوده باللسان) قال فخر الاسلام فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى فكان من اهل النار وهو مذهب فخر الاسلام وشمس الائمة واكثر الفقهاء وتمسكوا بظواهر النصوص نحو قوله عليه السلام بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها لا اله الا الله وغير ذلك فعلى هذا لا يكون بالتصديق مسلما كتصديق ابى طالب حتى استدل الروافض على اسلامه بقوله نعم الدين دين محمد دينا وتصديق ابى جهل قال ابو حيان فى البحر قال الاخنس بن الشريق لابى جهل يا ابا الحكم اخبرنى عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه ليس عندنا احد غيرنا فقال له ان محمدا لصادق وما كذب قط ولكن اذا ذهب بنو قصى باللواء و السقاية و النبوة فماذا يكون لسائر قريش انتهى (قوله ليس ايمانا فى نفس الامر الخ) لان الايمان فى الحقيقة عبارة عن التصديق لانه ركن اصلى وليس له وقوف و لا اطلاع على ما فى الضمائر فهو مؤمن عندنا و عند الله من اهل النار بل من اصحاب اسفل السافلين (قوله وعندنا اذا علمناه) اى عندنا ليس بايمان اذا علمنا نفاقه (قوله لخفاء التصديق) اى لخفاء تصديق المنافق لعدم اطلاعنا على ضميره و الله هو المطلع على الضمائر (قوله ليس اللسان معدنه) اى ليس اللسان معدن التصديق اى محله بل شرط اجراء الاحكام فى الدنيا (قوله

وقيام السيف) اى قيام سيف المكره على المكره وهذا يدل على ان الاكراه المعتبر انما يكون بالقدرة على ايقاع القتل لا بالضرب والتخويف بالقتل بلا قدرة على ايقاعه (قوله يدل على عدم تبدله) اى ان كان متبدلا لا يحتاج الى السيف (قوله يدل على فواته) اى الاصل وهو التصديق (قوله ولو عند الله) الظاهر ان يقول عند الله كما قال فخر الاسلام وصاحب الكشف (قوله لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا) يعنى لفظ لا نفى النفى فيقتضى الايجاب حاصله من صدق بقلبه ولم يتمكن الوقت للبيان يصير مؤمنا عند الله تعالى ولو نادرا اقول هذا القول يخالف قوله وحصوله للكفار ثم فتأمل فى الجواب (قوله ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار) عطف على قوله لا المصدق الغير المتمكن اى يكون المصدق بالاكراه على الاقرار مؤمنا مع انه غير متمكن على التصديق (قوله او الانكار) عطف على الاقرار يعنى من اجبر على الكفر مع انه غير متمكن عليه بل متمكن على الصدق يكون مؤمنا كما كان ولم يكن كافرا لانه اذا تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا لان اللسان ليس معدن التصديق فلا يكون تركه حالة العذر موجبا للتكذيب بخلاف القلب فانه معدن التصديق فتركه يوجب التكذيب وان كان معه العذر (قوله فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده) الفاء علة لمفهوم قوله او الانكار (قوله والاسلام مما يثبت بالشبهة الخ) بالنصب عطف على الاكراه وعلة لمفهوم قوله ولا المتمكن عند الاجبار حاصله جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان التصديق ركنا اصليا ولم يعد كفرا بعذر الاكراه لان اللسان ليس معدن التصديق فيقتضى ان لا يكون الكافر المصدق مسلما لتمكنه على الكفر مع انه يحكم بالاسلام فان اقرار المكره فى الاسلام جائز فاجاب بقوله والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو بعد الاقرار بالشبهة ولا يعلى باخذ الخراج والجزية وغيرهما (قوله فيكفى فيه) ى فى الاسلام (قوله الاختيار الفاسد) اى الاختيار الموجود للمجبور فينقلب الفساد الى الصحة النافعة فى الدنيا والاخرة فنعم الفساد هذا الفساد ويخرج صاحبه من النار المخلد ويدخل الجنة وهى دار الخلود (قوله والصلوة) عطف على قوله كالاقرار يعنى ان الصلوة مثل الاقرار فى قبول سقوط التكليف كما سقط التكليف من الاقرار حالة الاكراه سقط تكليف الصلوة باعذار كثيرة (قوله بعذر الجنون والاغماء) اذا استغرقا اليوم (قوله والحيض والنفساء مطلقا) فان قيل التصديق ساقط ايضا بعذر الجنون والصبى اذا بلغ مجنونا فلا فائدة فى تخصيص الاقرار قلت وجوب التصديق ماكان ثابتا عليهما

حتى سقط بالعــذر (قوله وهى) اى الصلوة (قوله وان شاركته) وصلية متعلقة بالصلوة اى وان شاركت الصلوة الاقرار (قوله اى الصلوة ادنى من الاقرار الخ) اقول اى شئ الجأه على هذا التفسير مع ان الصلوة ليست ادنى من التصديق الذى هو ركن اصلى بل دونه قال فخر الاسلام الا انها دون التصديق وهى نظير الاقرار حتى سقطت باعذار كثيرة الا انها ليست بركن فى الايمان بخلاف الاقرار انتهى (قوله وليست ركنا مثله) الظ ان يقول لانها ليست ركنا اى ليست الصلوة ركنا فى الايمان مثل الاقرار لان الاقرار فى الايمان ركن زائد (قوله لاحقيقة وهو ظاهر) لان الركن فى الايمان التصديق والاقرار لا الصلوة (قوله ولا الحاقا) عطف على قوله لاحقيقة (قوله اذ لاتدل عليه) اى لاتدل الصلوة على الركن فى الايمان (قوله عدما كالصلوة) اذا لم يصل فى عمره لم يحكم بالكفر بعد الايمان (قوله كالاقرار) اى كدلالة عدم الاقرار فى حال الاختيار على عدم التصديق لان التصديق دائر مع الاقرار وجودا وعدما (قوله ولا وجودا) اى لايدل على الايمان وجود صلوة الكافر منفردا (قوله الا على هيئة مخصوصة) يعنى مع الجماعة وهى صفة كمال وسنة مؤكدة حاصل الاستثناء جواب سؤال مقدر تقديره انك قلت ان الصلوة لا تدل على الايمان وجودا وعدما مع ان صلوة الكافر مع الجماعة تدل على ايمانه و يحكم عليه باسلامه فاجاب بقوله الا على هيئة مخصوصة يعنى لايلزم علينا الكافر اذا صلى بجماعة فان صلوته تدل على ايمانه لان الدلالة على الايمان باعتبار اتباعه الجماعة التى فيها اتباع الفرض والسنة وهذا الاتباع اقرار بوحدانية الله تعالى وسنة رسول الله فيصير مسلما حكما لانه يشبه المسلم حتى لو صلى وحدانا لاتدل على الايمان وهذا سره (قوله وسره) اى سر كون الاقرار ركنا (قوله بالجمع بين باطنه) اى التصديق القلبى (قوله وظاهره) اى الاتيان بالشهادتين والصلوة والصوم والحج والزكوة (قوله كما هو) اى كمال الايمان (قوله فعين) لذلك المجموع (قوله فعل اللسان) كالشهادتين فى الايمان والتكبير والقراءة فى الصلوة ورفع الصوت بالتلبية فى الحج لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الحج العج والثج العج رفع الصوت بالتلبية والثج اراقة الدم وان لم يكن الاحتياج الى اللسان فى الصوم عين لذلك المجموع اللسان بناء على الغالب (قوله لانه) اى اللسان (قوله موضوع للبيان) اى لبيان مافى ضميره لان عمل اللسان هو النطق الذى يفصح عن كل خفى و يجلى عن كل مشتبهة كذا فى الكشاف (قوله ولذا) اى ولاجل كون اللسان موضوعا للبيان (قوله جعل رأس الشكر الحمد)

كقوله عليه السلام الحمد رأس الشكر والحمد لايكون الا باللسان وحده لان الحمد الثناء على الجميل من نعمة اوغيرها باللسان وحده ونقيضه الذم وليس بمقلوب مدح لانه متعلق بالجماد فتمدح جوهره ولا يقال الحمد كما قيل مدحت اللؤلؤ على صفائها ولايقال حمدت اللؤلؤ على صفائها لان صفاء اللؤلؤ ليس باختياري وفي حمده تعالى على صفاته جوابان مشهوران لكن لايساعده هذا المقام واما عند صاحب الكشاف الحمد والمدح فاخوان مترادفان لافرق بينهما ومسئلة اللؤلؤ موجه بالمصنوع (قوله لا) اى لم يجعل سائر الاركان من القلب واليد رأس الشكر وان كانا شكرا كما قال الشاعر * افادتكم النعماء مني ثلثة * يدي ولساني والضمير المحجبا * (قوله واشار الى الفرق الثاني) بين الصلوة والاقرار (قوله باعذار كثيرة) اى تسقط الصلوة باعذار كثيرة (قوله كما سبق) وهو عذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس (قوله بعذر واحد وهو الاكراه الخ) اقول انت عرفت ان الاقرار ساقط عن الصبي والمجنون اذا بلغ مجنونا بل التصديق ايضا فكيف يكون سقوط الاقرار بعذر واحد ويمكن ان يجاب وجوب التصديق والاقرار ماكانا ثابتين عليهما حتى سقط بعذر الصبي والجنون (قوله اذ فيه تجويع النفس الخ) ظرف ليس اى الصوم ليس بحسن في ذاته لانه تجويع النفس المأمور بالاكل والشرب (قوله ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه) عطف على تجويع النفس اى ومنع النفس عن النعم المخلوقة لهم المعدة لاجلهم (قوله مع النصوص المبيحة) بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وبقوله تعالى كلوا مما في الارض حلالا طيبا وبقوله تعالى كلوا واشربوا (قوله بوسطة حسن) قهر النفس المركبة من الطبايع الاربعة (قوله هي اعدى اعداء الانسان) الظاهر ان يقول اعدى اعداء الله والمؤمنين كما في قصة داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي فقهرها بمنع الاكل والشرب والوقاع (قوله زجرالها) اى النفس (قوله عن ارتكاب العصيان) حتى صارت راضية ومطمئنة (قوله والزكوة) عطف على قوله كالصوم (قوله لان فيها اضاعة) اى في الزكوة تنقيص ماله وهو ممنوع عقلا وشرعا (قوله وانما حسنت) اى الزكوة (قوله بواسطة دفع حاجة الفقير) الذي هو مجبور فيها (قوله والحج) اى وكذا الحج ليس بحسن في ذاته (قوله فانه الخ) الفاء علة ليس اى لان الحج (قوله قطع المسافة الى امكنة مخصوصة) يعني الى مكة بهجران الاوطان (قوله وزيارتها الخ) الظاهر ان يقول والزيارة لها اى للامكنة التي هي البقاع المختلفة (قوله بمنزلة السفر للتجارة) في تحمل المشاق بل فوقه عن سفر التجارة فضلا عن ابتلاء اصحاب الجمال

(قوله وزيارة البلدان) عطف على السفر اى وبمنزلة زيارة البلدان (قوله وانما حسن) اى الحج (قوله بتشريف الله تعالى اياه) اى البيت الذى ليس بمستحق بنفسه التعظيم بل بتشريف الله تعالى اياه لان البيت تراب وحجر كسائر الاماكن سوى الحجر الاسود الا ان الله تعالى عظم البيت وامرنا تعظيمه الاولى ان يقول بتشريف الله اياه وسائر البقاع لان الركن الاعظم فى الحج الوقوف بجبل العرفات كما قال النبى عليه السلام الحج عرفة (قوله لكن هذه الوسائط لايخرجها عن ان يكون حسنة لعينها) هذا جواب اشكال وهو لما صارت حسنة بهذه الوسائط فكيف يكون حسنا لحسن فى نفسه بل يكون احسنا لحسن غيره فيخرجها عن الحسن فى ذاته فاجاب بقوله لكن هذه الوسائط الخ (قوله لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا الى الخير والشر) فيقتضى بصرفها الى الخير يكون حسنا (قوله الا انها) اى النفس (قوله حتى كانها بمنزلة امر جبلى) اى كان اقبال النفس الى المعاصى وميلها الى الشهوات امر جبلى يعنى ان حسن الوسائط غير معتبر لان هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها لان النفس ليست بجانية فى صفتها ولا مختارة فى عداوتها بل هى مجبولة عليها (قوله بمنزلة الاحراق للنار) اى بمنزلة جبلة النار فى احراق الاشياء المستعدة (قوله لايحسن قهرها) اى لا يحسن فى قهر النفس (قوله اذ لاقبح فى الاضطرارى) الاولى ان يقول اذ لاحسن ولاقبح فى الاضطرارى وفى شرح المواقف وغيره ان الحسن والقبح ليسا عقليين لان العبد مجبور فى افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيهما بحسن ولاقبح لان ماليس فعلا اختياريا لايتصف بهذه الصفات اتفاقا منا انتهى فلا يكون فى قهره حسنا فلايكون الوسائط غير مستحقة بالحسن فان قيل لما كانت النفس مجبولة عليها فكيف يستحق القهر على ما ليس باختيارها قلت المراد من القهر صرفها عن هواها لئلا يقع فى المهالك بسبب هواها كقوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى (قوله والفقير الظاهر ان يقول فالفقير (قوله انما يستحق الاحسان) يعنى ان الفقير ليس بمستحق عبادة وليس بمختار فى كونه محتاجا الى الغير فقيرا مفتقرا الى مثله وانما العبادة لله تعالى والفقير يستحق الاحسان وطبع الانسان يميل الى الاحسان (قوله من جهة الرحمن) بجعله فقيرا (قوله لامن جهة الانسان) باختيار كونه فقيرا محتاجا الى الغير بل كل انسان باختياره يطلب الغنى لان الانسان مجبول على طلب العزة كقول المتنبى اطلب العز واوقى اللظى ﴿ واترك الذل واوفى بالجنان الخلود ﴾

ولكن فى الفقير لم يوجد لان الرزق مقسوم والمغنى هو الله تعالى لاغير (قوله والبيت لايستحق الزيارة لنفسه) يعنى البيت ليس بمستحق عبادة بنفسه ولا بمستحق التعظيم (قوله لانه بيت كسائر البيوت المبنية) من التراب والحجر (قوله فسقط حسن قهر النفس) يعنى لماثبت ان هذه الوسائط بخلق الله تعالى بلا اختيار عبد كان وجودها مضافا الى الله تعالى لا الى العباد فكانت معدومة بالنسبة الى العباد كالنسيان لما كان مركبا فى الانسان بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد كان الصوم باقيا مع فوات ركن الصوم حقيقة حتى جعل الاكل و الشرب الموجودان بطريق النسيان معدوما فى حق الانسان قال النبى صلى الله تعالى عليه و سلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ففى اضافة الاطعام والاسقاء الى الله تعالى دليل على ماقلنا ان فعل العبد ليس اختياريا (قوله ودفع الحاجة) عطف على قوله حسن قهر النفس اى وسقط حسن دفع الحاجة من الفقير (قوله وزيارة البيت) اى وسقط حسن زيارة البيت (قوله عن درجة الاعتبار) متعلق بقوله فسقط اى فسقط حسن هذه الوسائط عن درجة الاعتبار (قوله وعبادة) عطف على قوله حسنا اى وصار عبادة خالصة بسبب سقوط حسن هذه الوسائط لانها غير معتبر (قوله بمنزلة الصلوة والاقرار فى القسم الثانى) يعنى يكون حسن الحج والزكوة والصوم بلاواسطة كالصلوة والاقرار فان افعال الصلوة واقوالها كلها حسنة فى وصفها وكذا الاقرار فان قيل الصلوة انما كانت حسنة اذا كانت مستجمعة جميع الشرائط ومنها القبلة فصارت حسنة بواسطة التوجه الى القبلة لالنفسها من كل وجه فكانت من القسم الثالث قلت الصلوة لايفتقر الى القبلة مثل ماافتقرت تلك الافعال الى وسائطها ولهذا يجوز النفل الى اى جهة شاء فان قيل الجهة المتوجه اليها قبلة لها ولهذا يجوز فى الصحراء راكبا مالايجوز نازلا وكذلك فى البلدان عند ابى يوسف واختصاص جوازها بحال دون حال دليل على ان الجهة المتوجه اليها قبلة لها فلايخرج عن الاشكال قلت يمكن ان يقال الاقوال و الافعال فى الصلوة كانت حسنة قبل انعقاد التحريمة فان قراءة القرأن والتسبيح والركوع و السجود حسنة كلها فى ذاتها وبالتحريمة ازداد حسنه شرعا بخلاف تلك الافعال فان دفع المال الى الفقير بدون العوض واجاع النفس يوما كاملا وزيارة البلدان بلافائدة دينية ولادنيوية ليست بحسنة عقلا حتى يزداد حسنا شرعا كذا فى شروح البزدوى (قوله ولهذا) اى ولاجل كون الصوم والحج و الزكوة حسنا لمعنى فى نفسه بلاواسطة وعبادة

خالصة بمنزلة الصلوة (قوله بدون العكس) اى لم يجعل حسنة لحسن فى غيره شبيهة بحسنة الحسن فى نفسه (قوله ان الوسايط هـذه الامور) يعنى من جهة الرحمن فى الفقير ومن جهة التعظيم فى البيت ومن جهة امر جبلى فى قهر النفس (قوله لان الواسطـة) متعلق بقلنا او بمفهوم دون يعنى ولم نقل الشهوة الخ (قوله ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها) اى الوسايط (قوله ليست كذلك) اى ليست هذه الوسايط غير مستحقة لانفسها بل من جهـة الرحمن والتعظيم وغيره (قوله فليتأمل) اشارة الى ضعفه لان وجود الذهنى غير وجود الخارجى اواشارة الى الدقة فى التغاير لان الامور العقلية تقابل العينية الخارجية وهى المراد فى هذا المقام (قوله الا بالاداء) يعنى هـذا القسم الثالث فيختص بالاداء دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة التى يتمكن بها العبد من اداء مالزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها حاصله ان هـذا القسم لايتأتى الا فى الاداء لان هـذا القسم جامع بين الحسن الذاتى والحسن الذى يكون فى الشرط وهو القدرة وانهـا شروطـه فى وجود الاداء دون القضاء فلايمكن الجمع بين الحسنين فى وجوب القضاء فثبت ان القسم الثالث مختص بالاداء دون القضـاء لان الاداء لابد له من نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الاداء ووجوب القضاء ووجود القضـاء اما الوجوب فلايجب الا بالسبب ووجود الاهلية وهى البنية والعقل والبلوغ ولايشترط اوجوده القدرة البتة لاحقيقـة ولامتوهمة لانه جبر من الله تعـالى واما وجوب الاداء فلابد له من قدرة متوهمة محتملة للوجود دون الحقيقة اذ لوجوب الاداء يوجد الاداء اذ الاداء فعل اختيارى فلابد له من حقيقة القدرة اذ وجود الفعل موقوف على حقيقة القدرة ووجوب الفعل موقوف على احتمال القدرة فلو شرطنـا لوجوب الاداء حقيقة القدرة للزم تقديم الاستطاعة على الفعل وهذا لايجوز كذا فى الشروح (قوله احترازعن الحسن لحسن فى غيره) لا فى نفسه حقيقة او حكما كما عرفت (قوله كالوضوء) لان الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن وليست بعبادة لانه فى نفسه تبرد وتطهر لكن انما حسن لانه يراد به اقامـة الصلوة فكان حسنا لغيره لانه لايتأدى به الصلوة بحال وتستغنى عن صفة القربة فى الوضوء حتى يصح بغـير نية عندنا خلافا للشافعى قال لابد من النية ليصير عبادة لانه عمل شرعى ولاعمل بدون النية بالحديث المشهور وعندنا عمل حسى من حيث الاستعمال وباستعمال المطهر يحصل الطهارة التى هى شرط الصلوة فاذا نوى

صار عبادة يراد بها ثواب الآخرة فالحاصل ان الطهارة من حيث العبادة يفتقر الى النية ومن حيث انها مفتاح الصلوة وشرطها لايحتاج الى النية لانها ليست بمقصودة بل المقصود بها اداء الصلوة ولهذا قام التراب مقامه عند خوف فوت صلوة الجنازة والعيد فلايكون حسنا لذاتها بل لغيرها (قوله والسعى) عطف على الوضوء يعنى ان السعى الى الجمعة والمراد بالسعى الاقبال الى الجمعة دون المشى بسرعة بل المشى على هيئة لعدم التفرقة فى حديث الهيئة بين سائر الصلوة والجمعة وذكر فى الكشاف ان السعى هو القصد دون العدو والسعى هو التصرف فى كل عمل قال الله تعالى فلما بلغ معه السعى فالسعى الى الجمعة ليس بحسن مقصودا فى نفسه وانما صار حسنا لانه موصل الى الجمعة لامن حيث انه نقل الاقدام وقطع المسافة بل من حيث انه يؤدى الى اداء الجمعة فيكون مرضية وحسنة باعتبار الجمعة والجمعة يتأدى بفعل مقصود اى بفعل قصدى لابنفس السعى فيكون حقيقة فى كونه حسنا فى معنى لغيره (قوله فانه يسقط) اى الحسن فى غيره يسقط (قوله بسقوط الغير) لانه ليس بمقصود فى نفسه يعنى اذا سقط الغير سقط حسنه بل اصله لسقوط الوضوء فى الحائض والنفساء والمجنون والسعى عن المسافر والمريض وغيرهما (قوله فى الذمة بالسبب) وهو الوقت مع وجود الاهلية (قوله بالعوارض الحادثة فى الوقت) اى بعوارض الحيض والنفاس والجنون فى الوقت وهو السبب للصلوة مثلا (قوله لانه بيان ماثبت بالامر) لابالسبب الذى هو الوقت (قوله وان كان المراد به) اى بالساقط (قوله ماثبت بالامر) لابالسبب الذى هو الوقت (قوله وهو وجوب الاداء) لان نفس الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر والخطاب كما سبق (قوله فى آخر جزء) كما سبق فى قوله واما وجوب الاداء فسببه الخطاب المتوجه عند ما يسع الفرض حاصله ان القدرة الممكنة شرط للتكليف ولهذا قال زفر فى المرأة التى تطهر من حيضها اونفاسها اوالكافر يسلم اوالصبى يبلغ اوافاق المجنون فى آخر الوقت ان لاصلوة عليهم وهو القياس لان المكلف على اداء المأمور به لابد من ان يكون قادرا عليه حقيقة لانه لولم يكن قادرا على الاداء حقيقة لكان تكليف ماليس فى وسعه وانه خلاف النص الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لكن اصحابنا اخذوا الدليل الخفى القوى وهو الاستحسان وتركوا الدليل الظاهر الضعيف وقالوا تجب الصلوة بادراك جزء يسير من الوقت يصلح لتكبيرة الافتتاح بها وكذلك الكافر والصبى البالغ وغيرهما لان سبب

﴿ الوجوب ﴾

الوجوب جزء من الوقت كما سبق اقول حاصل الجواب راجع الى قول زفر فلا
يندفع السؤال بهذا الجواب لان وجوب الاداء لايسقط عندنا بعارض فلا يكون
الجواب مرضيا للسائل (قوله فانه ليس بحسن لذاته) اراد ان قوله كالجهاد
تمثيل حسن لحسن فى غيره لاتمثيل ان يتأدى ذلك الغير بنفس المأمور به فتأمل
(قوله لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد) اى تخريب بلاد الله تعالى وتعذيب
عباد الله قال النبى صلى الله عليه وسلم الآدمى بنيان الرب ملعون من هدم بنيان
الرب ولان الظلم مردود فلايكون الجهاد حسنا لذاته (قوله وانما حسن لما فيه
من اعلاء كلمة الله تعالى) يعنى انما صار حسنا لقمع الكفر وقلع الفسق واعلاء الدين
وابلاء اليقين واظهار الشرع واثبات الاصل والفرع (قوله بدون الميت عبث)
اى فى قوربها ومقابلتها ليست بحسن لان صلوة الجنازة قيام فى مقابلة الميت
والميت ليست بقبلة للصلوة حتى لوكان نجسا اومنافقا اوكافرا لايكون القيام فى
مقابلتها حسنا بل قبيحا محضا قال الله تعالى فى حق الكافر والمنافق الذى ظهر
نفاقه ولاتصل على احد منهم مات ابدا فان قيل الصلوة فى حق الميت المسلم دعاء
واستغفار وانهما حسنان فى ذاتهما قلت الدعاء والاستغفار ليسا بحسنين عامة
وانما صارحسنين باسلام الميت فثبت انها حسنة لمعنى فى غيرها فالتفصيل فى
الشروح (قوله اى الحسن لحسن فى نفسه) يعنى ان الامر المطلق عن القرينة
الدالة على ان المأمور به حسن لعينه اولغيره يشبه الضرب الاول من القسم الاول
وهو ان يكون حسنا لذاته لايحتمل السقوط بحال مثل الايمان لله تعالى والصلوة
(قوله وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد الخ) يعنى وجه المشابهة وان كان فى
امر الجهاد ساقطا بحسب المفهوم فى الظاهر لان مفهوم الجهاد تخريب البلاد
وتعذيب العباد كما عرفت وليس فيه حسن لذاته حتى يكون مشابها لحسن فى معنى
فى نفسه (قوله لكن لامغايرة بينهما فى الخارج) اى لامغايرة بين المفهومين فى
الخارج لان القتل والتخريب اعلاء كلمة الله تعالى فى الخارج (قوله والاعلاء) الواو
للحال من الخارج يعنى والحال ان اعلاء كلمة الله تعالى فى الخارج حسن لمعنى فى نفسه
(قوله فا) اى الحسن الذى (قوله يتحدبه) اى يتحد ذلك الحسن بالحسن لمعنى فى
نفسه (قوله لم يشبه هذا بالاول) اى لم يشبه حسن لحسن فى غيره بحسن لمعنى
فى نفسه فكيف يكون مشابها به (قوله ولم يشبه الحكمى منه) اى من الاول
(قوله بهذا) اى بحسن لحسن فى غيره حتى يتناول الضرب الاول من هذه
المشابهة (قوله قلنا) اى قلنا يشبه هذا بالاول (قوله لانه لاجهة له ههنا)

اى فى مقام حسن الحسن فى غيره (قوله لارتفاع الوسائط) وهو التخريب والتعذيب وصيرورتها فى حكم العدم لان المقصود من الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى لاتخريب البلاد (قوله بخلافهما ثمه) اى بخلاف الوسايط فى الحج والزكوة والصوم لانها غير متقمة بل الحسن بواسطة قهر النفس وزيارة بيت الشريف ودفع حاجة الفقير والاحسان اليه (قوله فانه فى ذاته تبرد واضاعة ماء) يعنى ان الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليست بعبادة لانه فى نفسه تبرد وتطهر باضاعة الماء (قوله وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة) اى لكون الوضوء شرطا لها ولاتحصل اقامتها الابه او ببدله فى الضرورة فكان حسنا لغيره (قوله فانه فى نفسه تعب) لكونه غير فرض مقصودا وانما حسن لاقامة الجمعة (قوله ثم الصلوة لاتتأتى بالوضوء قط) ولا الجمعة بالسعى قط (قوله بل لفعل مقصود) اى مطلوب حسن فى نفسه (قوله بعد حصول كل واحد منهما) اى من الوضوء والسعى لانهما يؤديان الى اداء الصلوة والجمعة بعد حصولهما لكونهما شرطا (قوله اى حكم الحسن لحسن فى غيره) سواء يتأدى بنفس المأموربه كالجهاد وصلوة الجنازة اولا كالوضوء والسعى (قوله وجوبه بوجوب الغير) اى وجوب الوضوء اوالسعى بوجوب الصلوة والجمعة فيكون الغير واسطة بوجوبه وسقوطه بالحيض والنفاس وغيرهما وكذا فى الجهاد وصلوة الجنازة بالاسلام والكفر حاصله وجوبه بوجوب الغير وسقوطه بالعكس (قوله والامر المطلق عن قرينة الخ) يعنى ان الامر المطلق عن القرينة الدالة على ان المأموربه حسن لعينه اولغيره (قوله يقتضى الضرب الاول) فى صفة الحسن (قوله لاقتضاء الكمال) يعنى ان الامر المطلق كامل وكمال الامر يقتضى كمال صفة المأموربه وهو حسن لذاته لايحتمل السقوط بحال مثل حسن الايمان والصلوة

﴿ فصل فى بيان مراتب تكليف مالايطاق ﴾

(قوله ثم التكليف) اى المأموربه (قوله اعلم ان مالا يطاق) يعنى ان التكليف مالايطاق جائز عندنا على ما حقق فى محله من انه لايجب عليه شئ ولايقبح منه شئ اذ يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولامعقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما فى الشاهد فان كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشى الى اقصى البلاد وطيران العبد الى السماء عد سفها وقبح ذلك فى بديهة العقل وكان كامر الجماد الذى لاشك فى كونه سفها كذا فى شرح المواقف واما فى التوضيح التكليف بمالايطاق غير جائز خلافا للاشعرى لانه لايليق من الحكيم ولقوله تعالى لايكلف الله

نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع فى الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده فى غيره كايمان ابى جهل وعندنا هذا ليس تكليفا بما لايطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا فى افعاله توسطا بين الجبر والقدر على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان وعنده لا تأثير لها بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لايليق بحكمته وفضله انتهى اقول بين هذين القولين تناف فى الظاهر لكن يمكن التوفيق بينهما ان مراد صاحب التوضيح بقوله التكليف بمالايطاق غير جائز ان تكليف ما لايطاق فى الممتنع لذاته اتفاقى وماهية المرتبة الوسطى من مراتب لما لايطاق جائزة عندنا كالادنى لكن فيهما نزاع هل هما من قبيل مالايطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق فعند الجمهور من قبيل التكليف مالايطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير العبد فى افعاله الا هذا على ما حقق فى التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعرى هو محال لاستلزامه المحال فى الادنى فضلا عن الوسطى والمحال عنده انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب فى اخباره فايمان ابى جهل محال لقوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم وعلى هذا صرح صاحب التوضيح وهو غير واقع فى الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده فى غير الممتنع لذاته سواء كان الادنى او الوسطى كايمان ابى جهل وعندنا هذا ليس تكليفا بمالايطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا فى افعاله توسطا بين الجبر والقدر على ان علمه تعالى بانه لايؤمن باختياره لايخرجه عن حيز الامكان (قوله على ثلث مراتب) اى مالايطاق على ثلث مراتب (قوله ادناها) اى ادنى ثلث مراتب مما لايطاق (قوله ما) اى الفعل (قوله يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه) اى يمتنع ذلك الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوع ذلك الفعل كايمان ابى جهل (قوله اولارادته ذلك) اى او لارادة عدم وقوع ذلك الفعل (قوله اولاخباره) اى بعدم وقوعه كابى لهب لقوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب (قوله ولانزاع فى وقوع التكليف به) اى بذلك المذكور وهو ان يمتنع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه اوتعلق ارادته بعدمه اواخباره حاصله غاية ماورد فى حق ابى جهل وابى لهب عدم ايمانهما وليس فيه مايدل على الاخبار بعدم تصديقهما للنبى صلى الله عليه وسلم قطعا فعلمه تعالى واخباره لايخرجهما عن حيز الطاقة والامكان بمعنى صحة تعلق قدرتهما القصد اليه وانما فسر الامكان بذلك

لان البقاء على الامكان الذاتى غير مفيد لانه غير محل النزاع فالتفصيل فى محله
(قوله فان من مات على كفره بعد عاصيا) يعنى ان لم يكن العاصى والكافر مكلفا
بالايمان وترك الكبائر مع علم الله تعالى بعدم وقوعه فلا يكون تارك المأمور به عاصيا
وكافرا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة (قوله واقصاها) عطف
على ادناها اى اقصى ثلث مراتب مما لا يطاق (قوله ما يمتنع لذاته) اى الذى
يمتنع لنفس مفهومه (قوله كقلب الحقايق) اى كقلب الحجر والحمار ذهبا
بلا اعدام (قوله وجمع الضدين) لان مفهوم جمع الضدين يمتنع كجمع الطهر
والحيض فى آن واحد (قوله اونقيض) كاجتماع الموجبة والسالبة فى مادة واحدة
مع صدقهما نحو زيد قائم وزيد ليس بقائم فى آن واحد (قوله والاجماع منعقد
على عدم وقوع التكليف به) اى بما يمتنع لذاته لان جواز التكليف به فرع
تصوره وهو مختلف فيه فمنا من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم
عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه
ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اى ثابتا لان الطالب لثبوت شئ
لا بد ان يتصوره لا مطلوبه على وجه يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهذا التصور
على وجه الوقوع والثبوت منتف فى الممتنع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوره
ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هى هى يقتضى انتفائه وتصور الشئ
على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا لذلك الشئ بل لشئ آخر
كن تصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا للاربعة قطعا فالممتنع
لذاته ليس بمكلف (قوله والاستقراء ايضا) اى كالاجماع بعدم وقوع التكليف به
(قوله شاهد على ذلك) اى عدم وقوع التكليف به (قوله والايات الناطقة به)
اى بعدم وقوعه كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى وما جعل
عليكم فى الدين من حرج اقول الاولى ان يذكر هذين الدليلين نعنى الايات
الناطقة بعد الوسطى كما قال صاحب المواقف وغيره لان اجماع الامة يكفى
للبرهان والوسطى يبقى بلا دليل (قوله والمرتبة الوسطى) عطف على اقصاها
او مبتداء لتغيير الاسلوب (قوله ما امكن فى نفسه) اما خبر مبتداء محذوف وهو هو
ان كان المبتداء عطفا على اقصاها والا يكون خبرا له (قوله كخلق الجسم)
اى لا يكون التكليف من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة
لا يتعلق بايجاد الجواهر اصلا فانه مختص بالقدرة القديمة لان القدرة الحادثة
مع الفعل لا قبله (قوله او عادة) اى يكون من جنس ما يتعلق به من نوع كمراج

النبي وادريس وعيسى عليهم السلام لكن لايكون عادة كالقعود في السماء والطيران فيه وكحمل الجبل ورؤية اعمى الصين بقة اندلس وان كان التكليف بها بما لايطاق عادة نجوزها نحن وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها كذا في شرح المواقف وغيره (قوله وهذا) هو محل النزاع من ادلة اصحابنا واما كونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين فنصب الدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوز احد من الماتريدية والاشاعرة والمعتزلة (قوله ولهذا) اى ولاجل عدم تكليف مالايطاق في الممتنع لذاته اتفاقا وفي الوسطى اصلا اوعادة قلت ثم التكليف (قوله ثم التكليف) اى طلب تحقق الفعل معنى الطلب تحقق الفعل بالامر لاالاعجاز (قوله لاعلى قصد التعجيز) واظهار عدم القدرة كالتكليف في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله (قوله بمالايقدر عليه) متعلق بالتكليف يعنى ثم التكليف بالفعل الذى لايقدر عليه ذلك الشخص المأمور (قوله محال) خبر التكليف (قوله فلان طلب حصول المحال) بالامر التكليفي (قوله فان قيل هذا) اى طلب حصول المحال لايليق من الحكيم (قوله يمنع الوقوع فقط) وكلامنا في عدم جواز التكليف بمالايطاق عندنا (قوله بل الجواز ايضا) يعنى بل يمنع الجواز كما يمنع الوقوع لكن عدم جواز تكليف مالايطاق ليس بمبنى على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح للعباد ولا خفاء في ان عدم جواز تكليف مالايطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا بل عندنا مبنى على انه لايليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بمالايطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة لان التكليف بما لايليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لايجوز صدوره عن الله تعالى فيكون لزوم ترك تكليف ما لايطاق تفضلا على العباد واحسانا لاواجبا اقول في شرح المواقف التكليف بمالايطاق عادة كالطيران في السماء وان لم يقع بالاستقراء نجوزه نحن فكيف يمنع الجواز ايضا (قوله لانا لانمنع الوجوب بمقتضى الحكمة) والوعد والفضل فيه نظر لان القول بعدم جواز التكليف بمالايطاق بناء على انه لايليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لايطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لايجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لايثبت عدم الجواز والنص هو المدعى بل يثبت عدم الوقوع كما نص عليه صاحب المواقف (قوله كما لايمنع الايجاب) من الله تعالى (قوله يخل الاختيار) اى لايمنع ايجابا من الله تعالى يدخل في خلال الايجاب اختيار العبد

كايمان ابي جهل لان علمه تعالى بانه لايؤمن باختياره لايخرجه عن حيز الامكان كما سبق تحقيقه خلافا للاشعري (قوله واما نقلا بالفتح) عطف على قوله اما عقلا (قوله يستحيل وقوعه) فان الله تعالى عالم في الازل بكل شئ انه يكون اولايكون ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تعالى تابعا ان المطابقة يعتبر من جهة العلم بان يكون على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوعه (قوله والا) اى ان لم يكن كل مااخبرالله تعالى بعدم وقوعه مستحيلا بل يكون واقعا (قوله امكن كذبه) اى جاز كذبه تعالى الله علوا كبيرا (قوله وامكان المحال محال) اى جواز المحال محال فيلزم عدم جواز تكليف مالايطاق كعدم وقوعه (قوله فلابدله من قدرة الخ) الفاء فذلكة يعنى اذ ثبت ان الله لايأمر احدا بمالبس في طاقته وقدرته فلابد للمأمور قدرة لانها شرط للتكليف (قوله لايعني الاستطاعة المقارنة بالفعل وهو القدرة الحقيقية كما قال زفر) يعني ان حقيقة القدرة حالة الامر والتكليف قبل وجود الفعل ليست بشرط التكليف فان قيل الامر بدون القدرة الحقيقية يكون كالامر للعاجز وانه لايجوز قلت انعدامهما عند الامر لايخرجه من ان يكون حسنا ولايمنع صحته ايضا لانه بمنزلة انعدام المأمور الاترى ان الامة باسرهم الى يوم القيمة مخاطبون بالامور النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم والصادرة منه بشرط الوجود والبلوغ والعقل فعدم المأمور لايمنع صحة الامر فعدم القدرة الحقيقية مع وجود المأمور واهليته لايمنع بطريق الاولى لان القدرة شرط وجوب الاداء دون الوجوب حتى يلزم للامر الوجود والقدرة الحقيقية هكذا اشار شمس الائمة في اصوله لكن هذا يخالف معنى قول فخر الاسلام ولهذا اى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لابالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لوكانت قبله لكانت امام الوجوب وهو جبر من الله تعالى لا اختيار فيه اومع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح به حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لايعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لايعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء

سببه الحقيقى خلق الله تعالى و ارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لاتكون الامع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام انت عرفت من هذا التحقيق ان قول المص لايعنى الاستطاعة المقارنة الخ على مسلك شمس الائمة فى اصوله (قوله فانها علة تامة) اى الاستطاعة المقارنة للفعل علة تامة وقدرة حقيقية الاانا نقلنا الشرطية عن حقيقة القدرة الى سلامة الاسباب كيلا يلزم تقدم العلة وهى القدرة التامة على المعلول وهو الفعل و الايلزم تخلف المعلول عن علة التامة وهو مح اقول ان هذا يتوقف على تمهيد مقدمة اعلم ان الشروط خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لاحكما فكان مجازا فى باب الشروط و شرط هو بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فما يمتنع به وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب وذلك تعليق بحرف من حروف الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق يعنى امتنع التطليق بالتعليق حتى يوجد الشرط اما الشرط الذى هو فى حكم العلل فان كل شرط لم يعارضه علة صلح ان يكون علة يضاف اليه الحكم واما الشرط الذى له حكم الاسباب فمذكور فى قولنا على قول المص شرط لوجوب الاداء وهو سلامة الاسباب والالات عند جمهور الاصوليين لئلا يلزم تقدم العلة على المعلول خلافا لفخر الاسلام واما الشرط الذى هو شرط اسما لا حكما فان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما شرط اسما لاحكما واما الشرط الذى هو علامة فالاحصان فى باب الزنا وانما قلنا علامة لان حكم الشرط الحقيقى ان يمتنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط و هذا لايتصور فى الزنا بحال وسيجئ التفصيل فى باب تقسيم الشروط ان شاء الله تعالى فان اردت الشبع والتفصيل فارجع الى باب فخر الاسلام فى آخر البزدوى لكن الاولى ان يقول المص القدرة الحقيقية حالة الامر والتكليف ليست بشرط عند الجمهور بل القدرة بمعنى سلامة الاسباب شرط كما سبق (قوله بل بمعنى سلامة الاسباب الخ) يعنى بل المراد بالقدرة عند التكليف صحة الاسباب والالات وكمال الاهلية وتوهم القدرة عند الفعل فهو شرط لصحة الامر لاالقدرة الحقيقية المقارنة للفعل الاترى ان نفس الوجوب يثبت فى حق العاجز كالنائم والمغمى عليه مع انه لم يثبت وجوب الاداء فى حقهما (قوله بهما يتمكن المأمور من اداء مالزمه الخ) هذا تعريف لفظى للقدرة ومفسر لها فالظاهر ان يقول المص من القدرة التى

يتمكن بها العبد المأمور من اداء مالزمه كما قال البزدوى فتأمل (قوله وانما قال بلاحرج غالبا) يعنى الحق المص التعريف والتفسير قوله بلاحرج غالبا (قوله فانه نادر) يعنى ان الحج لايجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لان تمكن السفر المخصوص به لايحصل بدونهما فى الغالب واما المشى الى سفر الحج بلازاد كالهنود فنادر لايجب بناء الاحكام عليه بل لايجوز لكونه مفضيا الى الهلاك ظاهر وغالبا فيكون القاء النفس الى التهلكة وانه لايجوز بالنص فان قيل الحج ماشيا معهود معتبر شرعا ولهذا لونذر به ايصح النذر ويجب الحج ماشيا ولوكان الزاد والراحلة عبارة عن ادنى مايتمكن المراد من اداء الحج لما صح النذر بالحج ماشيا لان الحج بدونهما كان محالا لان وجوب العبادة بدون القدرة الممكنة محال قلت صحة النذر بناء على نفس المشروعية لا على توهم القدرة كما فى الصلوة الا ترى ان من نذر الف حج يجب عليه ويصح النذر مع ان اداء الف حج لايتصور منه ظاهرا وغالبا فثبت ان وجوب الاداء باعتبار القدرة الممكنة وصحة النذر باعتبار نفس المشروعية فصحة النذر للحج ماشيا لايدل على ان صحة النذر وامكان الاداء ماشيا كاف بوجوب الحج (قوله وبلا راحلة فقط) هذا لايمكن عقلا لان الزاد هو القوت والماء والراحلة ما يحملهما ولايمكن تحمل الزاد فى الذهاب والاياب الا ان يراد به سببه وهو الدرهم الذى يكفى للزاد دون الراحلة (قوله واما بهما فغالب) اى بالزاد والراحلة فيترتب الاحكام على الغالب (قوله شرط لوجوب الاداء) يعنى قسم ثالث من الاقسام الخمسة التى ذكرناها قبل اعنى الشرط له حكم الاسباب فهو ان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الشرط فانه لوكان منسوبا اليه كان ذلك الشرط فى حكم العلل على قول محمد كشرط القدرة الحقيقة وان يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل المعترض حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل القدرة من الاداء اذا كان بعيدا من المال اولم يجد المصرف كقرية الكفرة والسفينة سقط الواجب بالاجماع وانما قيد قبل القدرة لان بعد التمكن مختلف فيه (قوله لاالاداء نفسه) اى لاشرط حقيقة الاداء (قوله جبرى) اى منسوب الى جبر الله لان نفس الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد لانه سبب ولا اختيار للمكلف فى السبب (قوله ولذا) اى ولاجل نفس الوجوب غير محتاج الى قدرة العبد (قوله يتحقق فى النائم) والمغمى عليه والمجنون اذا افاق قبل تمام يوم وليلة واذا كان القدرة شرطا لنفس الوجوب لايلزم على النائم فى الوقت والمجنون والمغمى عليه افاق قبل يوم وليلة القضاء فثبت ان القدرة شرط وجوب الاداء ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب من الله تعالى واما الوجوب

فبالايجاب لصحة سببه لابالخطاب بل يثبت مطالبة الواجب بالسبب (قوله اذالم يؤد الى الحرج) ظرف يتحقق (قوله ولاقدرة ثمه) حال من فاعل يتحقق وهو نفس الوجوب الذى هو الوقت يعنى لاقدرة للنائم والمغمى عليه فى حال نومه واغمائه فى ذلك الوقت مع انه يجب القضاء عليهما (قوله فان نفس الوجوب لاينفك عن التكليف المستلزم للقدرة) لان نفس الوجوب بايجاب الله تعالى علينا لصحة سببه وهو الوقت وسلامة الالآت فكيف ينفك عن لازمه وهو وجوب الاداء اقول هذا السؤال والجواب سبق من المص مرة بعد اخرى فلايليق بمثل هذا الموجز (قوله عدم الانفكاك ثم) لانه ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء متأخر ومتراخ الى الطلب واذا كان كذلك لايثبت بنفس الوجوب وجوب الاداء فى الحال بل يتأخر الى وجود دليله وهو المطالبة الاترى ان الوجوب فى الذمة باول جزء الوقت ولم يجب عليه الاداء فى هذا الجزء لان الشرع خيره فى وقت الاداء اى فرض اليه تعيين الجزء الذى يؤدى فيه بالفعل لانه طالبه بالاداء فى كل الوقت لافى جزء معين فينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وانت عرفت ايضا ان وجوب الزكوة بالنصاب و وجوب الاداء بعد الحول حتى لوهلك النصاب سقط الزكوة وكذا اذا ادى شاة من اربعين قبل الحول فصارت فى الحول ثمان وثلثون يرجع الى شاتها ان بقيت والاصارت تبرعا فثبت انفكاك نفس الوجوب عن وجوب الاداء ايضا (قوله عند ارادة احداثه) اى عند ارادة العبد احداث مايستطيعه (قوله فهذه القدرة لاتلزم التكليف مطلقا) كالنايم والمجنون (قوله بل حالئذ) اى حال ارادة احداث الفعل (قوله وهى) اى القدرة نوعان كامل ومطلق (قوله النوع الاول وهو مطلق) اى القدرة من الله تعالى فضل ومنة من حيث انه لايجب على الله شئ للعباد كالوجود والحيوة والعقل والرزق والبقاء فضل من الله فكذلك القدرة زعم بعض العلماء ان فى هذا اشارة الى ان التكليف بدون القدرة جائز لانها فضل قلت انها فضل فى نفسها بالنسبة الى اصل الخلقة لابالنسبة الى التكليف الاترى ان العقل فضل من الله تعالى وهو شرط لتوجه الخطاب لان الخطاب الى من لايفهم قبيح فكذلك القدرة فضل فى الاصل وشرط فى حق التكليف كالعقل والنفس والحيوة (قوله ادنى ماذكر) اى ادنى مايتمكن به المأمور من اداء مالزمه بدنيا كان اوماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى نفيا لوجوب الاصلح خلافا للمعتزلة (قوله والممكنة) اى يسمى هذا النوع من القدرة الممكنة والثانى الميسرة (قوله لكونه وسيلة) علة للتسمية ووجه التسمية بالممكنة (قوله من غير اعتبار

يسر زائد كما فى العشر والخراج شرط اليسر ولم يجب العشر الا بارض نامية فشرط بقاء الخراج لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا استأصله الزرع آفة (قوله اى هذا النوع) من القدرة وسلامة الاسباب والالات (قوله اوجوب اداء كل واجب) اى ثابت بكل امر (قوله مطلقا) ى سواء كان حسنا لمعنى فى نفسه اوفى غيره فلاحاجة الى ذكر بدنيا اوماليا هنا لان البدنى والمالى مذكوران فى معنى اداء مالزمه لانه شامل لهما لكن الحسن لمعنى فى نفسه اولغيره يحتاج الى قيد مطلقا فاتفصيل فى البزدوى وشروحه (قوله اى لكونه) اى لكون القدرة الممكنة الضمير راجع الى القدرة باعتبار الخبر اوالمذكور اووضع الضمير موضع اسم الاشارة (قوله شرطا اوجوب الاداء) اقول بل شرطا للتكليف الذى يلزم منه وجوب الاداء والا فلا فائدة لقوله مطلقا فيما قاله زفر فتأمل (قوله لم يلزم) اى لم يجعل لازما (قوله الاداء) مفعول يلزم (قوله فى الجزء الآخر) اى فى الجزء الاخر الذى هو جزء لايتجزى لايسع الاداء قال زفر ان المكلف على اداء المأمور به لابد له من ان يكون قادرا عليه حقيقة لانه لو لم يكن قادرا على الاداء حقيقة لكان تكليف ماليس فى وسعه وهو خلاف النص بيانه ان القدرة على نوعين احدهما سلامة الاسباب والالآت وانها تسمى قدرة لانها محل حدوث القدرة عند قصد الفعل فى العادة وثانيهما القدرة فى الحقيقة التى هى مقارنة للفعل وعلة لها وصحة التكليف باعتبار حقيقة القدرة وسلامة الاسباب بالنص الا انا نقلنا الشرطية عن حقيقة القدرة الى سلامة الاسباب كيلا يلزم تقدم العلة وهى القدرة على المعلول وهو الفعل اذا وكانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو غير جائز لحصول القدرة الحقيقية قطعا وعادة يكون المأمور به قادرا على الفعل حقيقة حتى صح التكليف فلا يلزم على النائم والمغمى عليه والمجنون افاقا قبل يوم وليلة القضاء وكذا المرأة تطهر من حيضها اونفاسها اوالكافر يسلم اوالصبى يبلغ فى آخر الوقت ان لاصلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لان القدرة الممكنة وهى الحقيقة شرط عنده (قوله من الوقت بيان الجزء الآخر) لا الداخلة على المفضل عليه لانه لايجتمع مع اللام وفى الارتشاف ولا تستعمل ذو ال بمن الداخلة على المفضول فاما قول الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى فأول على زيادة ال اوعلى اضمار اكثر اى ولست بالاكثر اكثر من حصى حذف لدلالة الاول عليه فلو كان من غير داخلة على المفضول جاز ان يتعلق بذى ال نحو قول الكميت فهم الاقربون من كل خير كما يتعلق حرف الجر غير من نحو

هم الا بصرون بالعلم انتهى وكذا التأويل فى قول الامام محمد يلزم الاقل من القيمة ولااعتبار الى قول الفاضل ابن الفنارى فى حاشية شرح المواقف عند تأويل قول عضد الملة والاكثر منه وغيره استعمال افعل التفضيل باللام ومن فى كلام المحصلين شايع (قوله اذا حدث فيه) اى فى الجزء الاخر (قوله الاهلية كمرأة) طاهرة من الحيض اوالنفاس والكافر اسلم والصبى بلغ وغير ذلك (قوله فان الاداء فيه) اى فى الجزء الاخير (قوله ممتنع عقلا ووقوعا) وان وجد احتمال القدرة بامتداد الوقت عن الجزء الاخر بتوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله على نبينا وعليه السلام فلااعتبار له لانه معجزة فلا يجب بناء الاحكام الشرعية عليها (قوله قلنا فى جوابه) اى قال مشايخنا فى جوابه استحسانا (قوله انما يؤدى الى ذلك التكليف) اى بمالايطاق (قوله وهو مم) اى التكليف بالاداء فى الجزء الاخر الذى هو جزء لايتجزى ممنوع (قوله بالاداء مطلقا) اى سواء كان اداء حقيقة بالشروع فيه سوى العصر على ماذكره المص ناقلا عن طريقة الخلاف وغيره كما سبق اواداء بمعنى القضاء كما سبق ايضا انت عرفت ان قوله بالاداء مطلقا الخ منقوض بقولنا سوى العصر لان الاداء بعد طلوع الشمس لايجوز اتفاقا فيكفى للنقض الواحد (قوله وان اتم الخ) وصلية ويجوز ان يكون بلا واواى اذا شرع فى اخر الوقت يكون اداء ان اتم بعد الوقت (قوله كما سبق فى انتقال سببية الجزء من الاول الى الجزء الثانى بالترتيب) لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره اوشرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لاقضاء (قوله فيه) اى فى ذلك الجزء الاخر (قوله قد يجب اداؤه لوجود سبب الوجوب) وهو الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة المتوهمة المشروطة لوجوب الاداء لان حقيقة القدرة ليست بشرط لوجوب الاداء عندنا كما قال زفر لان القدرة لاتسبق الفعل الافى الاسباب والآلات لكن توهم القدرة يكفى لوجوب الاداء مشروعا (قوله ثم يخلفه خلفه للعجز عنه) اى ينقل وجوب الاداء الى البدل المشروع وهو القضاء وخلفه ودليل النقل العجز الحالى عند فوات الاصل (قوله كالوضوء للتيمم) اى ينقل وجوب الاداء الى وجوب القضاء للعجز كنقل الوضوء الى خلفه وهو التيمم للعجز الحالى عند اداء الصلوة فى الحال لكن هجم عليه وقت الصلوة وهو فى السفر ان خطاب الاصل وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية والاصل يتوجه على الوضوء الاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالى ينتقل الى التراب وهو خلف الوضوء (قوله

يسر زائد كما فى العشر والخراج شرط اليسر ولم يجب العشر الابارض نامية فشرط بقاء الخراج ابقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا استاصله الذرع افة (قوله اى هذا النوع) من القدرة وسلامة الاسباب والالات (قوله اوجوب اداء كل واجب) اى ثابت بكل امر (قوله مطلقا) ى سواء كان حسنا لمعنى فى نفسه اوفى غيره فلا حاجة الى ذكر بدنيا اوماليا هنا لان البدنى والمالى مذكوران فى معنى اداء مالزمه لانه شامل لهما لكن الحسن لمعنى فى نفسه اولغيره يحتاج الى قيد مطلقا فالتفصيل فى البزدوى وشروحه (قوله اى لكونه) اى لكون القدرة الممكنة الضمير راجع الى القدرة باعتبار الخبر او المذكور اووضع الضمير موضع اسم الاشارة (قوله شرطا لوجوب الاداء) اقول بل شرطا للتكليف الذى يلزم منه وجوب الاداء والا فلا فائدة لقوله مطلقا فيما قاله زفر فتأمل (قوله لم يلزم) اى لم يجعل لازما (قوله الاداء) مفعول يلزم (قوله فى الجزء الآخر) اى فى الجزء الاخر الذى هو جزء لايتجزى لايسع الاداء قال زفر ان المكلف على اداء المأمور به لابد له من ان يكون قادرا عليه حقيقة لانه لو لم يكن قادرا على الاداء حقيقة لكان تكليف ماليس فى وسعه وهو خلاف النص بيانه ان القدرة على نوعين احدهما سلامة الاسباب والالآت وانها تسمى قدرة لانها محل حدوث القدرة عند قصد الفعل فى العادة وثانيهما القدرة فى الحقيقة التى هى مقارنة للفعل وعلة لها وصحة التكليف باعتبار حقيقة القدرة وسلامة الاسباب بالنص الا انا نقلنا الشرطية عن حقيقة القدرة الى سلامة الاسباب كيلا يلزم تقدم العلة وهى القدرة على المعلول وهو الفعل اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو غير جائز لحصول القدرة الحقيقية قطعا وعادة يكون المأمور به قادرا على الفعل حقيقة حتى صح التكليف فلا يلزم على النايم والمغمى عليه والمجنون افاقا قبل يوم وليلة القضاء وكذا المرأة تطهر من حيضها اونفاسها اوالكافر يسلم اوالصبى يبلغ فى آخر الوقت ان لاصلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لان القدرة الممكنة وهى الحقيقة شرط عنده (قوله من الوقت بيان للجزء الآخر) لا الداخلة على المفضل عليه لانه لايجتمع مع اللام وفى الارتشاف ولا تستعمل ذوال بمن الداخلة على المفضول فاما قول الاعشى واست بالاكثر منهم حصى فأول على زيادة ال اوعلى اضمار اكثر اى واست بالاكثر اكثر من حصى حذف لدلالة الاول عليه فلو كان من غير داخلة على المفضول جاز ان يتعلق بذى ال نحو قول الكميت فهم الاقربون من كل خير كما يتعلق حرف الجر غيره من نحو

هم الا بصرون بالعلم انتهى وكذا التأويل فى قول الامام محمد يلزم الاقل من القيمة ولااعتبار الى قول الفاضل ابن الفنارى فى حاشية شرح المواقف عند تأويل قول عضد الملة والاكثر منه وغيره استعمال افعل التفضيل باللام ومن فى كلام المحصلين شايع (قوله اذا حدث فيه) اى فى الجزء الاخر (قوله الاهلية كمرأة) طاهرة من الحيض اوالنفاس والكافر اسلم والصبى بلغ وغير ذلك (قوله فان الاداء فيه) اى فى الجزء الاخير (قوله ممتنع عقلا ووقوعا) وان وجد احتمال القدرة بامتداد الوقت من الجزء الاخر بتوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله على نبينا وعليه السلام فلااعتبار له لانه معجزة فلا يجب بناء الاحكام الشرعية عليها (قوله قلنا فى جوابه) اى قال مشايخنا فى جوابه استحسانا (قوله انما يؤدى الى ذلك التكليف) اى بمالايطاق (قوله وهو مم) اى التكليف بالاداء فى الجزء الاخر الذى هو جزء لايتجزى ممنوع (قوله بالاداء مطلقا) اى سواء كان اداء حقيقة بالشروع فيه سوى العجز على ماذكره المص نافلا عن طريقة الخلاف وغيره كما سبق اواداء بمعنى القضاء كما سبق ايضا انت عرفت ان قوله بالاداء مطلقا الخ منقوض بقولنا سوى العجز لان الاداء بعد طلوع الشمس لايجوز اتفاقا فيكفى للنقض الواحد (قوله وان اتم الخ) وصلية ويجوز ان يكون بلا واو اى اذا شرع فى اخر الوقت يكون اداء ان اتم بعد الوقت (قوله كما سبق فى انتقال سببية الجزء من الاول الى الجزء الثانى بالترتيب) لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره اوشرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لاقضاء (قوله فيه) اى فى ذلك الجزء الاخر (قوله قد يجب اداؤه لوجود سبب الوجوب) وهو الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة المتوهمة المشروطة لوجوب الاداء لان حقيقة القدرة ليست بشرط لوجوب الاداء عندنا كما قال زفر لان القدرة لاتسبق الفعل الافى الاسباب والآلات لكن توهم القدرة يكفى لوجوب الاداء مشروعا (قوله ثم يخلفه خلفه للعجز عنه) اى ينقل وجوب الاداء الى البدل المشروع وهو القضاء وخلفه ودليل النقل العجز الحالى عند فوات الاصل (قوله كالوضوء للتيمم) اى ينقل وجوب الاداء الى وجوب القضاء للعجز كنقل الوضوء الى خلفه وهو التيمم للعجز الحالى عند اداء الصلوة فى الحال لكن هجم عليه وقت الصلوة وهو فى السفر ان خطاب الاصل وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية والاصل يتوجه على الوضوء لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالى ينتقل الى التراب وهو خلف الوضوء (قوله

وكمن حلف على مس السماء اونحو بل الحجر ذهبا) اى وكمن ينقل وجوب الاداء الى الكفارة وهى خلفه وبدله لان انعقاد اليمين لتوهم البر وان كان بعيدا فى انعقاد اليمين على مس السماء لان انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق فى الخبر وهو موجود فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليه ولواقدره الله تعالى على صعودها يصعدها لعيسى ومحمد عليهما السلام وكذا الحجر محل قابل للتحويل لوحوله الله تعالى فينعقد يمينه عندنا ثم يحنث فى الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا فيكون المقصود من اليمين تعظيم المقسم به وذلك كاف للحنث ولا يؤخر الحنث الى حين الموت لعدم الفائدة كذا فى المبسوط (قوله ووجود القدرة) اى المتوهمة باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام اذالقدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهى سلامة الالات والاسباب فقط وهى حاصلة ههنا ولاتشترط القدرة التامة الحقيقة لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للفعل وهو المعلول اذ لوكانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو غير جائز (قوله كاف) اى فى القضاء لان القدرة الحقيقة لوجوب الاداء ليست بشرط خلافا لزفر بل القدرة المتوهمة تكفى لوجوب الاداء لان بالعجز تنقل الى البدل وهو القضاء اقول قوله ووجود القدرة الى قوله كاف لايفيد هذا المعنى مع ان مراده هذا فان اردت التفصيل فليراجع الى البزدوى (قوله والجواب) المشهور لزفر (قوله موجودة ههنا) اى فى الجزء الآخر (قوله مبنى على نفس الوجوب) اى الذى ثبت فى الذمة (قوله فمايكون سببا لنفس الوجوب) اى الذى يكون سببا لنفس الوجوب فى الذمة تكون سببا للقضاء لان ايجاب الله تعالى يقتضى الاداء الثابت فى الذمة ان امكن فى وقته والايقتضى القضاء بمثله لانه دين فى الذمة والديون تقضى بامثالها (قوله والجزء الاخير صالح للاول) اى صالح بان يكون سببا لنفس الوجوب وهو الاول (قوله لان نفس الوجوب جبرى) اى جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد الاترى انه يجب بالسبب ولا اختيار للمكلف (قوله كما سبق) اى فى مبحث سببية الوقت ان السبب وقت يجب على النائم والمجنون ولا اختيار لهما (قوله فيكون صالحا للباقى) اى يكون الجزء الآخر صالحا للقضاء فى السببية ايضا اى كما فى نفس الوجوب (قوله من جملة الاسباب) يعنى ان شرط وجوب الاداء ليس منحصرا على القدرة بمعنى سلامة الاسباب بل الوقت الصالح للاداء سبب ايضا فيكون من جملة الاسباب (قوله

فاذا انتفى الصلاحية) اى صلاحيـة الوقت للصلوة كالجزء الآخر (قوله لايبقى السلامة الكاملة) فى الاسباب فلايوجد الشرط بجميع اجزائه (قوله فلان وجوب القضاء للتكليف) اى الامر لان الامر تكليف (قوله فلو بنى) اى القضاء (قوله على مجرد نفس الوجوب) وهو الوقت دون وجوب الاداء وهـو الامر والخطاب (قوله وليس القدرة شرطاله) اى لمجرد نفس الوجوب يعنى او بنى القضاء على مجرد نفس الوجوب وهو الوقت افاد الوجوب الثابت فى الذمة بنفسه لكونه سببا من غير ان يحتـاج فى السببية الى شئ آخر من غير ان يتوقف على شرط لان السبب اذا وجد والذمة صالحة ولم يوجـد مانع ظهر تأثيره ضرورة كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم ولايشترط بقـاء هذه القدرة الممكنة اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها فلهذا لايشترط للقضاء كما اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى مايتمكن به على السفر غالبـا فاذا هلك المال لايسقط عنه الحج كذا فى التوضيح (قوله لوقع) اى القضاء (قوله للتكليف) اى الامر (قوله بدون شرطه) اى بدون شرط التكليف وهو صحة الاسباب والآلات وكمال الاهليـة وتوهم القدرة عند الفعل فهو شرط للامر وهو التكليف (قوله وهو باطل) اى التكليف بدون شرطه وهو باطل يعنى لايأمر الله احدا بماليس فى طـاقته وقدرته فثبت ان القـدرة شرط للتكليف (قوله فليتأمل) اشارة الى ضعف الضعف لان الوجوب ثبت فى الذمة جبرا من الله تعالى بلا اختيار من العبـد الا ترى انه يجب بالسبب ولا اختيار للعبد فى السبب ويجب على النائم والمجنون ولو كان القـدرة شرطا للتكليف لما وجب عليهما القضاء بالافاقة قبل يوم وليلة فتأمل (قوله والنوع الثانى) اى من القدرة (قوله اى اعلى ماذكر) اشار ان ضمير اقصاه راجع الى القدرة بتأويل ماذكر الظـاهر ان يرجع الى التمكن وهو القدرة (قوله الميسرة) اى القدرة التى يحصل بها اليسر بعد القـدرة المتمكنة كالنماء فى الزكوة يعنى ان الميسرة زائدة على الشرط وهو القدرة المتمكنة مثلا الزكوة يحتاج الى القدرة الميسرة بعد المتمكنة اما المتمكنة فهى ان تكون متمكنا من ادائهـا بان كان مالكا للمال قادرا عليه وذلك المال يكون نصابا لان مادونه يكون فى حكم العدم لقلته فقد شرع بالنصاب واليسر انما وقع زائدا عليه باشتراط النماء والحول لابالنصاب فقط الا ترى انه لواباحه غيره لايجب عليـه الزكوة وكذا اذا هلك النصاب بعد الحول قبل الاداء سقط الواجب بالاجماع (قوله لتحصيلها الخ) هـذا وجه تسمية الميسرة والضمير

وتلك النصاب كما ان القدرة فى الصلوة امرا زائدا على الاهلية الاصلية واذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا لليسر كاشتراط الاهلية الاصلية واشتراط القدرة فى الصلوة فلا يشترط دوامه اذا لوجوب فى واجب لا يتكرر (قوله واجيب من الاول) اى اجيب عن الاعتراض الاول وهو ان النوع الثانى لم يكن موقتا بوقت واذا كان شرطا لبقاء الواجب يؤدى ان لا يجب عليه شئ مع التزام الفوت فى خمسين سنة (قوله بالتزام الفوات) متعلق باجيب يعنى التزمنا الفوات والهلاك فليس فيه تفويت والاستهلاك حتى يجب عليه التضمين والغرامة بالتعدية (قوله ولا محذور فى ذلك) اى فى ذلك الهلاك الذى التزم الفوات فيه بتأخير الاداء خمسين سنة (قوله على احد ملكا) اى على احد من الفقراء ملكا فى صورة الهلاك بخلاف الاستهلاك لان مال الزكوة انما يصير ملكا بالتعيين من ماله وتسليمه الى احد وقبل التعيين والتسليم ليس بملك لاحد من الفقراء (قوله حقه ملكا ويدا) لان المال مخلوط متعذر للتعيين وله رأى فى اختيار محل الاداء وانما يؤدى الى محل آخر (قوله وعن الثانى) اى واجيب عن الاعتراض الثانى (قوله بان معنى انقلاب اليسر عسرا) متعلق باجيب المقدر ايضا (قوله انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير) يعنى او جبنا القليل وهو درهم من اربعين بعد هلاك النصاب الذى يلزم منه خمسة وهو الكثير يسرا وسهولة (قوله ولو اوجبنا على تقدير الهلاك) اى او لم يشترط البقاء او جب علينا خمسة على تقدير الهلاك بطريق الضمان فيصير عسرا اى يتبدل الواجب من اليسر الى العسر الاترى ان تيسرا داء الخمسة من الاثنين وتيسرا داء الدرهم من الاربعين سواء لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال لان الواجب ربع العشر ولا تأثير للنصاب فيه فبقى بدونه (قوله ان نفس اليسر) وهو بقاء الاول (قوله يصير عسرا) اى يصير نفس اليسر عسرا مع بقائه (قوله وانما يصير اليسر) اى تصير القدرة الميسرة نظرا للمكلف (قوله عسرا) لعدم قدرة المكلف بهلاك المال الذى هو اليسر للاداء (قوله او بالعكس) اى يصير العسر نظرا للمكلف يسرا كما اوجبنا القليل وهو درهم من اربعين بعد هلاك النصاب الذى يلزم منه خمسة دراهم وهو الكثير يسرا وسهولة فان قيل ففى صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته او يلقيه فى البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدى عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه

﴿ اونقول ﴾

اونقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدى وردا لماقصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير وانما عدى النظر باللام لانه بمعنى الشفقة كما يقال نظر الامير لفلان وان عدى بالى يكون بمعنى الرؤية نحو نظرت الى من حسن وجهه وان عدى بفى يكون بمعنى الفكر نحو نظرت فى الامر اى تفكرت وبمعنى الانتظار اذا كان متعديا نحو انظرونا نقتبس من نوركم كذا فى البحر ودرا للقيط والجوهرى وفى شرح المواقف فى الالهيات (قوله دون بقاء النوع الاول) بمعنى ان القدرة الممكنة ليست شرطا لبقاء الواجب كما شرط فى النوع الثانى (قوله الى حقيقة هذه القدرة) الظاهر ان يقول الى حقيقة القدرة بترك الاشارة فتأمل (قوله وبقاؤها) اى بقاء حقيقة القدرة المؤثرة المستجمعة بجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان (قوله هو) اى المفتقر الى حقيقة القدرة وبقائها (قوله حقيقة الاداء) لان حقيقة الاداء لايحصل الا بالاستطاعة المقارنة للفعل وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها لايجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة المؤثرة (قوله والتمكن من الاداء) اى تمكن القدرة التى هى صحة الاسباب والالات وتوهم القدرة منه الفعل شرط لصحة الامر (قوله يستغنى) عن بقاء القدرة الحقيقة (قوله ليس فيه) اى فى الشرط (قوله معنى العلة) اى حقيقة القدرة قبل وجود الفعل فهذه ليست بشرط للنوع الاول دون الثانى (قوله فلم يشترط بقاؤها) الفاء فذلكة اى اذا كانت القدرة الممكنة ليست فيها معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب بخلاف النوع الثانى (قوله اذ البقاء) اى بقاء الشئ (قوله غير الوجود) اى غير وجود الشئ ولهذا صح اثبات الوجود ونفى البقاء بان يقال وجد الشئ فلم يبق فلا يلزم ان يكون ماهو شرط للوجود شرطا للبقاء كالشهود فى باب النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء (قوله شرط للانعقاد) دون البقاء لانه لايشترط دوام الشهود لدوام النكاح لان القدرة الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب فبقى شرطا محضا وليس فيه معنى العلة بوجه والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولايشترط دوامها لبقاء الجواز ولم يشترط دوامها لبقاء الواجب (قوله فانها شرط فيه) اى حقيقة القدرة شرط فى تكليف الميسرة بالامر (قوله معنى العلة) اى القدرة الحقيقة لان الزكوة مثلا وجبت بصفة اليسر وشرط قدرة يوجب هذا اليسر وهو ملك النصاب مع صفة النماء ومع الاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة فمعنى العلة تقتضى

البقاء لان مبنى الزكوة على اليسر والسهولة (قوله لانها) اى الميسرة (قوله غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر) اى غيرت الميسرة صفة الواجب من وصف الاطلاق والامكان الى وصف السهولة واليسر وجعلته سمحا سهلا لينا فشرط بقاؤها لبقاء الواجب الذى بصفة اليسر لا لمعنى انها شرط محض بل لمعنى انها علة لانها غيرته الى هذا الوصف فلا يبقى بدونه مثلا وجوب الزكوة بصفة اليسر وشرط قدرة النصاب والنماء فوجب القليل من الكثير لان السقوط باعتبار فوات اليسر لا باعتبار فوات النصاب (قوله فيشترط دوامها) اى دوام الميسرة (قوله بما لا يمكن بقاء الحكم بدونها) اى بدون هذه العلة (قوله اذ لا يتصور) اى الحكم (قوله بدون الميسرة) لان الواجب شرع بهذه الصفة فلا يبقى بدون هذه الصفة وبقاء هذه لا يتصور بدون هذا الوصف فيشترط دوامها بالضرورة بخلاف الممكنة (قوله مع ان ظاهر النظر) وهو ترتيب امور معلومة اوامر للتأدى الى مجهول نظرى (قوله يقتضى ان تكون الامر بالعكس) اى يقتضى النظر اشتراط بقاء القدرة الممكنة دون الميسرة (قوله اذ الفعل) اى فعل الصلوة مثلا (قوله لا يتصور بدون الامكان) اى بدون القدرة الممكنة عند الفعل وهو شرط التكليف (قوله ويتصور بدون اليسر) اى قبل الزكوة وهو اعطاء خمسة دراهم من غير ان يكون له المأتين لكن الشارع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (قوله اى لذلك الاستغناء) يشير بذلك جواز اشارة المعقول بالقريب وبالبعيد اوجواز وضع ذلك موضع هذا كما ذكرنا قبل (قوله وظاهر انه ليس بقادر على تداركها) اى تدارك الصلوة والصيامات والحج لان العبد ليس بقادر الى اعادة الزمان (قوله ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان تدارك ما فات بالقضاء فى الجزء الاخير من العمر تكليف ما ليس فى الوسع فاجاب بقوله ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لانه اذا فات الاداء بحال القدرة بسبب تقصير المخاطب بقى ما يجب فى عهدته وجعل الشرط وهو القدرة بمنزلة القائم حكما لتقصيره لان التقصير لا يصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية وهى لا تصلح سببا للتخفيف (قوله لان هذا) اى تكليف القضاء (قوله ليس ابتداء تكليف) اقول هذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص الذى وجب به الاداء واما على قول من اوجب القضاء بنص مقصود ابتدائى فلا بد من اشتراط القدرة فى القضاء ايضا لانه تكليف آخر لكن المختار هو الاول كما قال المص والدليل على ان القدرة ليست بشرط فى وجوب القضاء ان فى النفس

الاخير من العمر يلزمه تدارك مافات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وقد تيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى الواجبات عليه بعد الموت كذا فى كشف البزدوى (قوله وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت) اى ليس نفس الاخير من العمر كالجزء الاخير من الوقت فى حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره فى خلفه ولا خلف فيه للقضاء فلم يعتبر فبقيت الفوات عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء لا القضاء لا يقال ان كون القدرة ليست بشرط فى القضاء يقتضى ان لا يخرج عن العهدة اذا فاتته صلوات فى الصحة فقضاها فى حالة المرض قاعدا او مضطجعا او موميا مع انه خارج عن العهدة ولو لم يشترط فى القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط فى الاداء اصل القدرة التى تمكنه من الاداء قائما او قاعدا او موميا لا قدرة مكيفة ظهر بهذا ان استطاعته على القيام والسجود ما كانت شرطا فى الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لا ان يكون القدرة على القيام مشروطة فى وجوب الصلوة (قوله بل بقاء التكليف الاول) لان القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها فلهذا لا يشترط للقضاء فيلزم التدارك (قوله على ما هو المختار) اى على ما هو مختار مشايخنا قاطبة (قوله انما هو بسبب الاول) اى القضاء انما يكون بسبب نفس الوجوب (قوله وليس ذلك) اى نفس الوجوب (قوله كالجزء الاخير من الوقت فى حق الاداء) كمن اسلم او بلغ او افاق من الجنون او طهرت من الحيض او النفاس لا يلزم القضاء عند زفر لانه تكليف ما لا يطاق (قوله لانه انما اعتبر) اى الجزء الاخير (قوله ليظهر اثره فى خلفه) يعنى اعتبر الجزء الاخير من الوقت فى حق الاداء ليظهر اثره فى القضاء وهو خلفه (قوله ولا خلف للقضاء) يعنى اعتبر الجزء الاخير عندنا للخلف وهو القضاء ولا خلف للقضاء حتى اعتبر (قوله وفيه بحث) اى فى قول مشايخنا ان القضاء انما هو بسبب الاول وهو نفس الوجوب بحث اى ضعف على زعم من زعم ان وجوب القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل اقول جوابه ما ذكرنا فى وجه التأمل وهو ان الوجوب ثبت فى الذمة جبرا من الله تعالى بلا اختيار من العبد الا ترى انه يجب بالسبب ولا اختيار للعبد فى السبب حتى يجب على النائم والمجنون ولو كانت

القدرة شرطا للتكليف لماوجب عليهما القضاء بالافاقة واليقظة على ان وجوب القضاء في النفس الاخير من العمر اتفاقي ولو شرطت القدرة للتكليف لما وجبت تدارك مافات من الاداء في هذا الوقت فتأمل (قوله لما وجبت الخ) الظاهر ان يقول لماوجب (قوله بالقدرة الميسرة) اى بصفة اليسر وشرط القدرة والاغناء (قوله انتفى) اى انتفى بقاء الزكوة والعشر الخ (قوله بانتفائهما) اى بانتفاء القدرة الميسرة ويجوز ان يقول بانتفائه بارجاع الضمير الى المال النامى (قوله اماالزكوة) اى اماعدم بقاء الزكوة يعنى سقوط الزكوة بهلاك النصاب بعد الحول عندنا (قوله فلانها تجب بالنماء الذى يحصل به يسرالاداء) لان الشرع علق وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة وهذه القدرة لبقاء الواجب لامن اصل المال تيسيرا للاداء على ارباب الاموال ولهذا يشترط لتكرار الواجب تكرار الحول لاالنصاب (قوله فان النصاب لم يغير صفة الواجب من العسر الى اليسر) لان النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه فان كل جزء من الباقى يبقى بقسطه لان شرط النصاب لايغير صفة الواجب من العسر الى اليسر لان الواجب ربع العشر ولاتأثير للنصاب فيه فبقى بدونه (قوله سواء في اليسر) يعنى لايختلف لانه ربع عشر بكل حال (قوله لم يعدمن من القدرة الميسرة جواب لما (قوله بل جعل) اى النصاب (قوله من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ) يعنى لماثبت ان اشتراط النصاب لثبوت الاهلية واصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كانت الاهلية بوجوب النصاب امرا زائدا على تلك الهيئة في هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب كان القدرة من الفعل في الصلوة امرا زائدا على الاهلية الاصلية اى البلوغ و العقل واذا كان كذلك اشتراط النصاب للوجوب لا لليسر كاشتراط الاهلية الاصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلم يشترط دوامه كشرط الصلوة (قوله اوشرط وجوب الاداء) عطف على شرائط الاهلية اى اوجعل النصاب من شرط وجوب الاداء (قوله لان حسن الاغناء) اى حسن اغناء الفقير (قوله لايتحقق غالبا الا بالغنى) اى لايتصور اغناء الفقير من غير الغنى كالتمليك من غير المالك و الغناء بكثرة المال فقدر الشرع بحد وهو النصاب فصار شرطا لوجوب الزكوة فان قيل الاغناء الذى يدفع حاجة الفقير لايفتقر الى النصاب قلت الاغناء الحسن لايحصل بدون النصاب خصوصا في بلدة قسطنطينية ان الكبار في غير الزكوة التى هى جبر من الله تعالى لايعطى الادرهما فكيف يحصل الاغناء فضلا

عن الحسن الا ترى ان شمس الائمة نص على الغنى فقال انما يتحقق الاغناء
بصفة الحسن من الغنى فان قيل الاغناء من غير الغنى حسن ايضا فلهذا مدحهم
الله تعالى بقوله ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم افضل الصدقة جهد المقل قلت هذا نادر وبناء الاحكام
على الغالب والغالب ان المحتاج لاينفق على المحتاج (قوله فان قيل فينبغى
ان لايسقط الزكوة بهلاك النصاب) يعنى لما كان النصاب شرط الاهلية
اوشرط الوجوب الزائد على الاهلية الاصلية لاشرط اليسر ينبغى ان لايسقط
الزكوة بهلاكه (قوله قلنا انما يسقط لفوات القدرة) يعنى سقوط الزكوة لفوات
النماء الذى تعلق اليسر به لالفوات النصاب (قوله ولهذا لايسقط بهلاك
بعض النصاب الخ) الا ترى انه اذا هلك بعضه فبقى بقسط الباقى ولو كان
النصاب شرط اليسر لسقطت الزكوة لفوات جزء من النصاب لانتفاء الكل
بفوات جزئه (قوله ومن هذا) اى سقوط الزكوة لفوات القدرة الميسرة التى هى
وصف النماء لالفوات النصاب (قوله فائدة تقييد المال بالنماء) اى فائدة تقييد
المص المال الهالك بالنامى (قوله واما العشر فلان الله تعالى الخ) يعنى يسقط
العشر بهلاك الخارج وهو النماء الحقيقى لان الشارع علق الوجوب بشرط القدرة
الميسرة (قوله اذ القدرة على اداء العشر الخ) يعنى ان القدرة على اداء ماهو
عشر من الجملة لايفتقر الى قيام تسعة الاعشار بالنظر الى ذات العشر وان افتقرت
اليه من حيث هو عشر كما ان الجزء لايفتقر الى الكل نظرا الى ذاته واما من حيث
هو جزء فلايستغنى عنه (قوله وذلك الخ) اى شرط قيام تسعة الاعشار مع
استغناء القدرة على العشر وقيل اليسر ولم يجب العشر الا بارض نامية بالخارج
فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر (قوله واما الخراج) اى اما سقوط الخراج (قوله
بنماء الارض وهو الخارج) اقول قال المص فى العشر خصه بالخارج من الارض
الذى هو نماؤها وفى الخارج قال خصه الله بنماء الارض وهو الخارج مع اشتراكهما
فى تعلقهما بالنماء اشارة الى الفرق بين وجوب العشر ووجوب الخراج وفى الاول
اراد بالخارج النماء الحقيقى وفى الثانى اراد بالنماء النماء التقديرى ويؤيد الاول
قوله اوجب قليلا من الكثير ويؤيد الثانى قوله حتى لو كان الارض سبخة
لاتصلح الزراعة لايجب عليه شئ وقوله اذا لم يحصل الخارج بان زرعها
ولم يخرج شئ ونص عليه ايضا بقوله لوجود الخارج تقديرا فى الخراج وتجب
بالخارج تحقيقا فى العشر وكذا اذا هلك الخارج بالافة وكذا اذا غرقت الارض

بان صارت معدن الماء اوذهب الماء بها اونضت عنها الماء وهذا فى وقت لايقدر
على زراعتها قبل مضى السنة ففى هذه الصورة لايجب على صاحبها الخراج
فثبت انه انما وجب بالقدرة الميسرة الا ان النماء التقديرى وهو ان يكون متمكنا
من الزراعة فى وقتها اقيم مقام الحقيقى لانه كان للوجوب ولم يعتبر النماء التقديرى
فى العشر ووجه الفرق من وجوه الاول ان العشر جزء من الخارج فلا يمكن
ايجابه بدون الخارج بخلاف الخراج لانه ليس من جنس الخارج لانه درهم
وقفيز هاشمى على كل جريب وعشر دراهم على جريب الكرم وخمسة دراهم
على جريب الرطبة فلا يفتقر الوظيفة الى الخارج فيعتبر النماء التقديرى والثانى
ان العشر مؤنة فيها معنى العبادة فلو اوجبنا بدون الخارج يصير غرامة وانه
لايجوز اما الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة فلو اوجبنا بدون الخارج يصير غرامة
محضا كخراج الرأس وانه لايجوز والثالث ان الخراج حق الغزاة فلا يجعل تقصيره
عذرا فى ابطال حق الغزاة ويجعل النماء التقديرى كالتحقيق حكما لتقصيره
حيث عطلها بعد التمكن من الزراعة اما العشر حق الله تعالى فيجعل تقصيره
عذرا فى ابطاله فان قلت انه حق الفقراء ايضا فكيف يكون حقا لله تعالى
قلت يصير حقا لهم فى العاقبة كذا فى شروح البزدوى والرابع ان العشر اسم
اضافى لانه عشر العشرة فلا يكون بدون العشرة بخلاف الخراج (قوله واما اذا
تمكن من الزراعة وتركها الخ) قال فخر الاسلام الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع
آفة لانه انما وجب بصفة اليسر الا يرى انه لايجب الا بسلامة الخارج الا انه
بطريق التقدير بالتمكن اى بسبب التمكن من الزراعة لكون الواجب من غير
جنس الخارج انتهى قال الشراح بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حتى لو كان
بعد الاصطلام مدة يصلح للزراعة الى آخر السنة لايسقط الخراج انتهى
فظهر من هذا ان قول المص قاصر من افادة هذه المسئلة ولو قال واما اذا تمكن
من الزراعة ولو بعد الاصطلام وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا الخ
لافاد هذه المسئلة فتأمل (قوله فانه انما يجب بالخارج تحقيقا) لان الخارج الحقيقى
هو المشروط فى العشر كما ذكرنا (قوله لان الواجب فى الخراج غير جنس الخارج)
اقول لم يذكر الدليل الثانى قال فخر الاسلام بعد هذا الدليل وبدليل ان الخارج
اذا قل حط الخراج الى نصف الخراج انتهى يعنى ان الخراج كله انما يجب
اذا لم يكن اكثر من نصف الخارج فاذا كان اكثر من النصف حط الى نصف
الخارج لبطلان النصف على كل حال لان التنصيف عين الانصاف فلو كان

الخارج مثلا يساوى دينارا يجب نصف دينار ولو كان الخراج مقـدرة ميسرة سقط بهلاكه حتى لا ينقلب غرما محضا وان لم يسقط به يصير الخراج غرامة محضة كالجزية وانه لايجوز كذا فى الشروح (قوله وبقـوله عطف على قوله بقوله) يعنى وثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة بقوله بخـلاف الحج وصدقة الفطر حاصله فرع فى الاول اى الميسرة ان بقى المقـدرة الميسرة بقى الواجب فان انتفى انتفى وفى الثـانى اى الممكنة ان لم يبق القدرة الممكنة بعد حصولها يبقى المشروط واجبا فى الذمة لان بقاءها ليس بشرط (قوله اما الحج) اى وجوب الحج بعد حصول القدرة الممكنة وهى القـدرة على الزاد والراحلة (قوله بالزاد والراحلة) اى وجب الحج بشرط قدرة الزاد والراحلة (قوله وهما من الممكنة) اى الزاد والراحلة من القدرة الممكنة دون الميسرة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا والاستطاعة لا يتصور فى الغـالب بدون الزاد والراحلة لانهما ادنى مايقطـع به سفر الحج لان الزاد هو القوت والراحلة مايحمله من ضرورات السفر على ما عليـه العادة والميسرة انما تقع بالخدم ومراكب واعوان وليس بشرط بالاجمـاع (قوله لان غالب التمكن بهما) اى بالزاد والراحلة من الممكنة فلم يكن بقاء ملك الزاد والراحلة شرطا للدوام الواجب بل الواجب باق فى الذمة مـع عدم بقائهما وانما قال لان غالب التمكن بهما لان بناء الاحكام على الغالب لا على النادر (قوله اذ بدون الزاد نادر) كالهنود والسائل اللذين شرعا فى السفر بترهم السؤال وهذا الشروع مفض الى الهـلاك ظاهرا وغالبا فيكون القاء النفس الى التهلكة وانه لايجوز بالنص مع حرمة السؤال فان قيل الحج ماشيا معهود معتـبر شرعا ولهذا لو نذر به ليصح النذر ويستحب الحج فلو كان الزاد والراحلة عبـارة عن ادنى مايتمكن المرأ من اداء الحج لما صح النـذر بالحج ماشيا لان الحج بدونهمـا كان محالا لان وجوب العبادة بدون القدرة الممكنة محال قلت صحة النـذر بناء على نفس المشروعية لا على توهم القـدرة الا يرى ان من نذر الف حج يجب عليه وصح النذر مع اداء الف حج لا يتصور منه ظاهرا وغالبا فثبت ان وجوب الاداء باعتبار القـدرة الممكنة وصحة النذر باعتبار نفس المشروعية فصحة النذر بالحج ماشيا لا يدل على ان صحة النـذر واماكان الاداء ماشيا كاف بوجوب الحج كما سبق (قوله وبدون الراحلة وان كان كثيرا) الاولى ان يكتفى بالنادر لان القوم احترزوا بالغالب عن النادر وهو السفر ماشيا وذكروا فى ابلهم لان تمكن السفر بدون الزاد والراحلة نادر

قال المص فى حاشيته قد فرق بين الغالب والكثير بان ماليس بكثير وهو نادر وليس كل ماليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا انتهى اقول يقتضى هذا ان لايكون لشرط الراحلة فائدة لان الفقهاء يبنى الاحكام على الكثير فيقتضى وجوب الحج بدون الراحلة لانه كثير فتأمل (قوله وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشى وغيره) اى وغير المشى وهو توهم الزاد والراحلة اوتوهم المال (قوله كما اعتبر توهم الامتداد) اى توهم امتداد الجزء الاخير فى وقت الصلوة حاصله جواب سؤال مقدر تقديره القدرة المتوهمة كافية لوجوب فيجب ان يكون توهم الزاد والراحلة اوتوهم المال كاف فى وجوب الحج فاجاب بقوله وانما لم يعتبر توهم القدرة لافضائه الى التلف (قوله مع ان هذا) اى توهم قدرة المشى فى الحج (قوله اقرب منه) اى اقرب من توهم امتداد الجزء الاخير من الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام عقلا و وقوعا لان احتمال امتداد الزمان من الجزء الذى يسع التحريمة فقط بعيد لكونه معجزة وهذا واقع فى كل سنة الحج الآن (قوله لان اعتباره ههنا الخ) هذا علة لقوله انما لم يعتبر اى لم يعتبر توهم القدرة بالمشى لان اعتبار توهم القدرة فى الحج (قوله يفضى الى التلف) يعنى لوشرع فى سفر الحج بتوهم المشى يفضى الى الهلاك ظاهرا وغالبا (قوله ولاخلف حتى يظهر اثره فيه) اى لاخلف بعد التلف حتى يظهر اثر التوهم (قوله بخلاف وقت الصلوة) يعنى يظهر اثر توهم القدرة فى الجزء الذى لايتجزى فى القضاء وهو خلف صلوة الوقت (قوله واما صدقة الفطر) اى اما عدم سقوط صدقة الفطر بعد الهلاك وذهاب الغنى قال فخر الاسلام لايسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس و ذهاب الغنى انتهى اى هلاك الرأس الذى هو السبب بان كان له عبد وجب عليه صدقة الفطر بعد هلاكه وذهاب المال الذى هو الشرط وان لم يجب ابتداء بدونهما لان اشتراط الغنى للوجوب لاتيسر الاداء (قوله بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية) لان شرط القدرة وقيام صفة الاهلية بالغنى لان النص على الاغناء ولا اغناء بدون الغنى ولاغنى بدون النصاب فوجب بنصاب وقيده بفاضل عن حاجته الاصلية لانه اذا ملك مايتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به كان هو غنيا عن المسئلة متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الاغناء وامرنا بالاغناء لعاد على موضوعه بالنقض لانه يصير حينئذ محتاجا الى المسئلة وهذا لايجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يخرج الى المسئلة اولى من دفع حاجة الفقير فالتفصيل سبق (قوله من ثياب البذلة) بكسر الباء بالاتفاق وهى مايتذل من الثياب يقال بذله اى استعمله واما المهنة ذكر فى المغرب

المهنة بكسر الميم وفتحها الخدمة والابتذال وحينئذ يكونان لفظين مترادفين وذكر في الصحاح ان المهنة بالكسر عند ابى زيد والكسائى وانكره الاصمعى وقيل البذلة ما يلبس في الاعياد والجمع والمهنة مايلبس في غيرها (قوله حتى لوملك من ثياب البذلة مايفضل عنها الخ) الظاهر ان يقول حتى اوملك مايفضل عنها اى عن حاجة الاصلية من ثياب البذلة لان قوله من ثياب البذلة بيان لمايفضل ولايجوز تقديم المبين على المبين فان قلت الثياب البذلة التى يلبسها عادة ليس بنصاب اصلا خصوصا في عرف الناس قلت المراد مايلبس في المواسم العامة نحو التعذية والعيد والجمعة وحالة الاختلاط مع الخلق دون حالة الاشتغال بالحاجة الاصلية هذا اذا بلغ قيمتها نصابا فاضلا عن الحاجة الاصلية فحينئذ يلزمه صدقة الفطر مع انها ليست بنامية ولايجب بسببها الزكوة فثبت ان اشتراط الغنى ههنا ثبوت الاهلية والتمكن دون اليسر الاترى انه لايشترط حولان الحول فيها كذا في كتب الفقه ويشير اليه بقوله اوملك نصابا بالليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر وان كان اليسر وهو النماء شرطا فكيف يلزمه صدقة الفطر حين ملك في ليلة الفطر لان النماء مشروط بحولان الحول (قوله واعتبار النصاب ليس لليسر) اى اعتبار الغنى بنصاب ثياب البذلة ليس لليسر لانه لايقع بثياب البذلة يسر لانها ليست بنامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب وهو الغنى الذى يجب ابتداء لابقاء لان اشتراط الغنى للوجوب لا لتيسير الاداء (قوله بل ليصير المخاطب به) اى بالنصاب غنيا انت عرفت ان الغنى وصف لابد منه ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغنى لايتصور كالتمليك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس للكثرة حد يعرف به واحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع بحد واحد وهو النصاب فصار النصاب شرطا للوجوب في الفطرة بغير النماء دون البقاء بخلاف الزكوة والعشر والخراج (قوله فيكون اهلا للاغناء) لان شرط القدرة وهو النصاب لغرض اغناء الفقير عن المسئلة في يوم العيد الذى فيه ضيافة الكريم للعامة ومن عادة الكريم ان لايحتاج الناس في يوم ضيافته الى المسئلة (قوله بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة) ورد هذا الحديث في صدقة الفطر فان ابن عمر رضى الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم اى العيد لكن الفقهاء خرجوا الحكم في الزكوة بطريق الدلالة لان الاغناء الموجب في صدقة الفطر اسد خلقة

الفقير مع قصور صفة الغناء فيهما لقصور النصاب والمؤدى فوجب فى الزكوة
لهذا المعنى مع كمال صفة الغنى فيها وكان اولى قال فخر الاسلام وبقوله صلى الله
عليه وسلم لاصدقة الا عن ظهر غنى وهذا الاغناء وجب عبادة وشكرا لنعمة
الغنى فشرط الكمال فى سببه اى فى سبب الشكر النصاب ليستحق شكره على
الكمال فيكون الواجب شطرا من الكامل انتهى اى جزأ من الكامل وقيل
بعضا منه وشطر الشئ بعضه وقيل نصفه الا انه يستعمل فى البعض توسعا
ومنه قوله صلى الله عليه وسلم الحايض يعقد شطر عمرها يسمى البعض شطرا
توسعا فى الكلام ومثله فى التوسع تعلموا الفرائض فانها نصف العلم اى بعضه
كذا فى المغرب (قوله وانما اليسر بالنماء وهو) اى اليسر والنماء (قوله غير معتبر
ههنا) اى فى الحج وصدقة الفطر انت عرفت الزاد والراحلة من القدرة الممكنة
دون الميسرة واما فى صدقة الفطر النصاب من القدرة الممكنة بدون شرط النماء
اى اليسر ثم الممكنة والميسرة من الامر رب يسر سائر امرنا

﴿ فصل الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل ﴾

اعلم ان هذا البحث يحتاج الى مقدمة وتفصيل فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى
عليك من تقرير البزدوى ان حقوق الله تعالى ثلثة اقسام وحقوق العباد ايضا
ثلثة اقسام ماهو نفع محض وماهو ضرر محض وماهو دائر بينهما اما النفع
المحض فيصح من الصبى مباشرته وكسبه فى حقوق الله تعالى كصحة النوافل
والاسلام بالعقل وقدرة البدن قبل البلوغ بالاهلية القاصرة وانها كافية لاداء
نفع محض لان النوافل والاسلام من الصبى نفع محض وكذلك فى حقوق العباد
مثل قبول الهبة والصدقة لانهما نفع محض فى التصرفات وكذلك قبول بدل
الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى بان خالع منكوحته على مال وقبضه
منها بغير اذن مولاه يصح لانه نفع محض فى حقه فلايكون متوقفا على اذنه
ولايؤثر الحجر فيه وكذا اذا آجر الصبى المحجور نفسه ومضى على العمل وجب
الاجر استحسانا وماهو ضرر محض سقط عنه كالحدود والقصاص لانه ليس
مخاطبا بالمضرات الاترى انه لايجب عليه القصاص والحدود وان باشر
اسبابهما لانه لايلزم عليه العهدة وكذا اذا احرم صح منه بلا عهدة حتى
اذا ارتكب محظورا لم يلزمه وكذا اذا ارتد انه لايقتل وان صح ردته عند ابى حنيفة
ومحمد لان القتل يجب بالمحاربة لابعين الردة ولم توجد فاشبه ردة المرأة واما ماهو
ضرر محض فى حقوق العباد فليس بمشروع فى حقوق الصبى العاقل فبطلت مثل

الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة ولايملك عليه غيره ماخلا القرض فانه يملكه القاضي عليه لان صيانة الحقوق لما كانت بولاية القاضي انقلب القرض نفعا محضا وما هو بين هذين القسمين يحتمل النسخ والتبديل فلا يكون حسنا لذاته كالايمان ولاقبيحا لذاته كالكفر بل يتردد اى ليس بحسن بعينه ولاقبيح بعينه بل يحتمل ان يكون حسنا في بعض الاوقات دون البعض مثل عامة العبادات كالصلوة والصوم والحج فان الصلوة ليست بحسنة في الاوقات المكروهة وفى حال الحيض والنفاس بل ليست بمشروعة اصلا في هذه الحالة وكذا الصوم فيهما وفي الليل وكذا الحج في غير وقته واماما يتردد بين النفع والضرر مثل البيع والنكاح والاجارة وما اشبه ذلك فانه لايملكه بنفسه لما فيه من الاحتمال ويملكه برأى الولى لانه اهل الحكمة بمباشرة الولى وقد صار اهلا يتصور منه المباشرة انتهى ملخصا (قوله ليس بامر) اى ليس الامر بامر الغير امراله لابدليل وهو المختار اقول فيه بحث ان اراد بالامر الامر التكليفي بقرينة تذنيله ببحث الامر التكليفي وهذا ليس بمستقيم بدليل قوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع لان السنة المعروفة جاءت لجواز النفل من الصبي باعتبار الاهلية القاصرة قبل البلوغ بقدرة البدن مع العقل لا الامر التكليفي الذى يقتضى بالامتناع والترك من الصلوة عقوبة وقد عرفت انه ليس باهل للعقوبة وان اراد بالامر العرفي كقول زيد لعمرو قم واقعد اوامرتك بالقعود فلا اعتبار بمثل هذا الامر في الثواب والعقاب لكن مراده ان امر الغير ليس امراله في الدينية والدنيوية الا بسند شرعي كتكليف الاب لابنه الصغير بالصلوة يجوز بالحديث والا يلزم في الظاهر تكليف الصبيان وهو خلاف ما اتفق عليه الجمهور وكذا الامر بانفاق عياله وبناء الدار وغيرهما يلزمه بامره لان الشرع جوزه (قوله لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع) اقول ماورد من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليس هذا قال فخر الاسلام وفي ذلك اى في جواز النفل من الصبي جاءت السنة المعروفة قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا الحديث وانما هذا ضرب تأديب وتعزير لاعقوبة انتهى اقول الضرب المذكور في الحديث يقتضى امر التكليف لان الضرب على الامتناع والترك من الصلوة عقوبة فقد عرفت انه ليس باهل للعقوبة فاجاب بقوله بانه ضرب تأديب للصبي قيل رب لطمة خير من الف لقمة وهذا الامر نفع محض مثل الامر الاب لابنه لقبول الصدقة والهبة فعلى هذا

التقرير لا يحتاج الى قول المص في حاشيته ان اللام في قوله عليه السلام لسبع للوقت كما في قوله تعالى لدلوك الشمس انتهى لانه ليس في الحديث اللام حتى يحتاج الى التأويل مع ان كون اللام للوقت منظور فيه كما سبق ولئن سلم يوهم وجوب الصلوة على الصبي الذي بلغ سبع سنين فتأمل و وجه الامر لسبع الله اعلم ورسوله لحصول القوة والكمال في السبع اما القوة فلقول ابي حيان في البحر ان السبع فيه دلالة على تضاعف القوة والشدة كانه ضوعف سبع مرات ومن شان العرب ان يبالغوا بالسبعة والسبعين من العدد لما في ذكرها من دليل المضاعفة نحو ذرعها سبعون ذراعا ان تستغفر لهم سبعين مرة والسبع تذكر في الايام السبعة السموات سبع والارضون سبع النجوم التي هي اعلام يستدل بها زحل والمشتري والعطارد والمريخ والزهرة والشمس والقمر البحار سبعة وابواب جهنم سبعة واما الكمال فلقول صاحب كشف الكشاف والقاضي و غيرهما في سورة التوبة روي عن علي بن عيسى انه قال العرب يبالغ في السبع و السبعين لان التعديل في نصف العقد وهو خمسة فاذا زيد عليها واحد كان لادنى مبالغة فاذا زيد اثنان كان لاقصاها ولذلك قيل للاسد سبع كانه ضوعف قوته سبع مرات وقال صاحب الايجاز السبعة اكمل الاعداد بجمعها معاني الاعداد ولان الستة اول عدد تام لانها تتناول اجزائها الصحيحة اذ نصفها ثلثة و ثلثها اثنان وسدسها واحد و جملتها ست وهي مع الواحد سبع فكانت كاملة اذ ليس بعد التمام الا الكمال ووجه كون الست تاما على ما حققه الامام الصفدي في شرح لامية العجم بيان ذلك العدد التام هو ما اجتمعت اجزاؤه كانت مثله و هو الست فان اجزاءها البسيطة الصحيحة انما هي النصف وهو الثلث والثلث وهو اثنان والسدس وهو واحد ومجموع ذلك يكون ستا والعدد الناقص اذا اجتمعت اجزاؤه البسيطة الصحيحة كانت جملتها اقل منها وهو الثمان فان اجزاءها انما هي النصف وهو الاربع والربع وهو اثنان والثمن وهو واحد ومجموع ذلك وهو السبع وهو اقل من العدد المذكور والعدد الزائد ما اجتمعت اجزاؤه زادت عليه وهو اثنى عشر فان اجزاءها النصف وهو الست والثلث وهو الاربع والربع وهو الثلث والسدس وهو اثنان ومجموع ذلك خمسة عشر وهو زائد على الاصل انتهى وانما حققنا هذه المسئلة لان التفسير والاصول والفروع وغيرها يحتاج اليها واكثر الناس عنها غافلون (قوله والا) اي وان لم يكن الامر الى الغير بدليل (قوله لكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا) لان مر امر بامر المولى الى العبد بالتجارة

وجد في نسخة قوله ونصفه وهو واحد ومجموع ذلك ستة عشر لكن هذا مخالف لما وجد في سائر الكتب وتعريفه وهو العدد الزائد ما اجتمعت اجزاؤه وزادت عليه منه

فيكون الامر تعديا الى العبد وليس كذلك (قوله ومناقضا لقولك للعبد لا تتجر) يعنى اذا قال مر عبدك ان يتجر وانت قلت عقيب كلامه لعبدك لا تتجر يكون مناقضا لانه ان صح مر عبدك متعديا يكون امرا وقولك لا تتجر نهيا فيكون مناقضا بلاشبهة (قوله وليس كذلك) اى ليس بمناقض لقولك اى لنهيك لان المولى امرا ونهيا فى حق عبده ولاحق للاجنبى فى امر عبد الغير (قوله انما يلزم لوتساوى الدلالتان وليس كذلك) يعنى ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس ولابد من الاختلاف فى الكم والكيف والجهة والاتحاد فيما عداها (قوله لاختلافهما) اى الدلالتان (قوله بالذاتية) وهى قول السيد لعبده لا تتجر (قوله والواسطة) وهى قولك مر عبدك ان تتجر لان امرك ان كان امرا بامر الغير للعبد يكون امر السيد بواسطة الغير ونهيه بالذات فلا تناقض لعدم اتحاد الآمر والناهى وهو شرط للتناقض (قوله والواسطة فى اصطلاحنا) اى فى اصطلاح الاصوليين (قوله لا يرفع التناقض) لان الامر من طرفه بامره كانه امر نفسه مثلا اذا قال لاخر مر عبدنا بالتجارة فامر الآخر للعبد بها فقال السيد حين الامر لا تتجر يكون تناقضا لاتحاد المتكلم معنى (قوله عطف على قوله فقيل) يعنى قبل الامر بامر الغير امر له (قوله اذفهم ذلك) اى الامر بامر الغير امرا (قوله ان يأمرنا) اى بان يأمرنا متعلق بامر الله وحذف الجار من ان قياسى (قوله به) اى بان يأمرنا وفى ارجاع الضمير شئ لا يخفى على المتأمل

فصل

فى بيان اتيان المأمور به (قوله اى اتيان المأمور) اى اتيان المأمور بالمأمور به (قوله وكما امر به) عطف تفسيرى (قوله يوجب الاجزاء) يعنى اتيان المأمور بالمأمور به يوجب قضاء الدين الثابت فى الذمة بالامر فلا يحتاج الى قضاء آخر كاداء الدين ولا الى دليل آخر لاسقاطه كانكار الداين القضاء فانه عدل يعلم السر واخفى (قوله ام لا) اى ام لا يوجب الصحة والاجزاء (قوله والمختار) انه يوجبه لـ[illegible] اوجه (قوله فلان الامر ان بقى) اى بعد اتيان المأمور به (قوله كان طلب تحصيل الحاصل) لان المأتى به حاصل لامحالة (قوله او بغيره) ان بقى متعلقا بغير المأتى به بعد الاداء (قوله كل المأمور به) الظاهر ترك الكل ويعلم وجه الظهور من قوله او بغيره فتأمل (قوله والمفروض خلافه) اى المفروض كون المأتى المأمور به (قوله فلانه) اى اتيان المأمور به بالامر (قوله يقتضى الحسن) لكون الامر حسنا

(قوله الا بالصحة الشرعية) والا يكون فعله لغوا (قوله لو لم يتفص عن عهدته) اى لم يتخلص يقال تفصى الانسان اذا تخلص من المضيق و البلية وتفصيت من الديون اذا خرجت منها وتخلصت واكثر تعديته بمن قال ابن السكيت افصى منك الحر اى خرج ولا تقول افصى عنك البرد وافصى المطر اى اقلع (قوله بذلك) الاتيان (قوله وثانيا) وثالثا الى التسلسل (قوله فلم يعلم امتثال) لان الامتثال انما يكون باتمام الامر ولم يحصل بعد اقول هذا يخالف قوله اذ لا يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال حتى يعلم الامتثال (قوله مع انه لا يفيد التكرار) اى مع الامر لا يفيد التكرار قال فخر الاسلام الامر للوجوب فى واجب واحد فلا يتكرر انتهى (قوله وقيل لا يوجبه) اى اتيان المأمور لا يوجب الاجزاء والصحة (قوله بل هو) اى الاجزاء (قوله يثبت بدليل آخر) كما قيل القضاء يثبت بنص مقصود ابتدائى بالنص الاول (قوله قلنا النهى المطلق يقتضى فساد المنهى عنه) قال فخر الاسلام ان المطلق من كل شئ يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكامل فى صفة القبح فيما قلنا وهو ان يكون القبح فى المنهى عنه لا فى غيره كما فى جانب الحسن فمن قال بان المنهى عنه مشروعا فى الاصل قبيحا فى الوصف يجعل النهى مجازا فى الاصل حقيقة فى الوصف لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهى اضيف اليه وهذا عكس الحقيقة اى عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف اليه النهى وان لا يثبت فيما لم يضف اليه فمتى ثبت مقتضاه فيما لم يضف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات ما لم يوجبه الكلام وابطال ما اوجبه وقلب الاصل عطف على قوله عكس الحقيقة وبيان قلب الاصل ان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا يصير الاصل تابعا للوصف فى صحة اضافة النهى اليه اذ لولا الوصف لم يصح اضافة النهى اليه وهو فى التحقيق مرادف للاول واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج الفروع طريقان احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهى والثانى ان ينعدم بحكمه انتهى ملخصا اقول حاصله ان النهى المطلق باقتضاء النهى وهو القبح او عدم المشروعية لان النهى لما اقتضى القبح وهو لا يثبت مع بقاء المشروعية وهذا النوع قبيح بعينه وباطل والثانى وهو انتفاء المشروعية بحكم النهى لانه منهى عنه لمعنى فى غيره فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله فصار فاسدا لا باطلا واما جواز الصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فلكون النهى يقتضى المشروعية فيهما

وكلا منا فيما ينعدم بالنهى شرعا لا فيما لايقبل العدم و لاينقطع فصارت الصلوة والبيع ناقصة لافاسدة لان الصلوة مشروعة باصلها وشروطها والغصب لايفيد الملك فيكون مكروهة لاناقصة ولا فاسدة مع ان المكان ظرف واشتغاله حرام والنهى وارد عن الصلوة فيها لكن اتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة لامن حيث الوصف والفرق بين الصلوة فى الاوقات المكروهة والصوم فى العيد و الصلوة فى الارض المغصوبة مذكور فى البزدوى وشروحه بان الصلوة فى الاوقات المكروهة ناقصة والصوم فاسد والصلوة فى الارض المغصوبة مكروهة واما جواز البيع ونفوذه فلان الملك نعمة وكرامة ووسيلة الى المقاصد الدينية والدنياوية فيتعلق بسبب كان مشروعا لا محظورا لان المحظور يصلح ان يكون سببا للمحظور لا للمشروع كذا فى البزدوى وشروحه اعلم ان هذا يبتنى على قاعدة ذكرها الزركشى وغيره قال زعم بعض العلماء ان من شرط صحة النفى عن الشئ صحة اتصاف المنفى عنه بذلك الشئ ومن ثمه قال بعض الحنفية ان النهى عن الشئ يقتضى الصحة وذلك باطل بقوله تعالى وماالله بغافل عما تعملون وما كان ربك نسيا لاتأخذه سنة ولا نوم وهو يطعم ولايطعم ونظائره والصواب ان انتفاء الشئ قد يكون لكونه لايمكن فيه عقلا وقد يكون لكونه لايقع منه مع امكانه فنهى الشئ عن الشئ لا يستلزم امكانه له كما ذكر فى الايات (قوله وفى المثالين قرينة على ان النهى للمجاور) يعنى ان قياسكم بجواز الصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان كلامنا فى النهى المطلق وهذان المذكوران مقيد ان فيرجع النهى الى القيد كما لنفى فيكون المقيد باقيا على اصله فان قيل قد يكون نفيا للذات ايضا نحو قوله تعالى لا يسألون الناس الحافا اى لا سؤال لهم اصلا فلا يحصل منهم الحاف ولاشفيع يطاع اى لاشفيع لهم اصلا فانتفع شفاعة الشافعين اى لاشافعين لهم تنفعهم شفاعتهم بدليل فالناس من الشافعين ويسمى هذا النوع عند اهل البديع نفى الشئ بايجابه وعند المنطقيين السالبة لا تقتضى وجود الموضوع وعبارة ابن رشيق فى تفسيره ان يكون الكلام ظاهره ايجاب الشئ و باطنه نفيه بان ينفى ماهو من سببه كوصفه وهو المنفى فى الباطن وعبارة غيره ان ننفى الشئ مقيدا والمراد نفيه مطلقا مبالغة فى النفى و تأكيدا له و كذا فى النهى ومثل هذا قول امرئ القيس * على لاحب لا يهتدى بمناره * لايريد ان يثبت لهذا الطريق منارا * وينفى عنه الاهتداء وانما يريد نفى المنار فتنفى الهداية به اى

اى لامنار لهذا الطريق فيهتدى به وكذا قول الافق الاودى * بهمة مالا انيس به * حس فما فيه له رسيس * لا يريد ان بهذا القفر انيسا لاحس له انما يريد لا انيس به فيكون له حس قلت نعم ان القضية السالبة لاتستلزم وجود الموضوع بل كما تصدق مع وجوده تصدق مع عدمه فاذا قيل ماجاء نى قاضى مكة مثلا صدقت القضية وان لم يكن بمكة قاض وهذه القاعدة هى التى يتخرج عليها فاتنفعهم شفاعة الشافعين وبيت امرئ القيس وغيرهما لكن القاعدة ان القضية السالبة المشتملة على مقيد نحو ما جاء نى رجل شاعر يحتمل وجهين احدهما ان يكون نفى المسند باعتبار القيد فيقتضى المفهوم فى المثال المذكور وجود مجئ رجل ما غير شاعر وهذا احتمال راجح متبادر الاترى انه لوكان المراد نفيه عن الرجل مطلقا لكان ذكر الوصف ضايعا ولكان زيادة فى اللفظ ونقصا فى المعنى المراد والثانى ان يكون نفى المقيد احتمالا مرجوحا لايصار اليه الابالقرينة وفيمانحن فيه القرينة على خلافه لان اصل الصلوة والبيع جائزان فيجوز ان يكون النهى للمجاور اوالوصف فيكون المطلوب بالنهى ترك الوصف او المجاور وفى توجيه هذا البحث وجه آخر فى شرح المفتاح للسيد الشريف لكن لايساعده هذا المقام (قوله وهو) اى الفرق (قوله ان الانتهاء عن الشئ) اى الامتناع عن الشئ المقيد (قوله يكون بترك شئ منه) اى من المقيد وهو القيد وهو المتبادر (قوله فيمكن ان يكون المطلوب) من نهى المقيد (قوله ترك وصف المقيد) اومجاوره وهو احتمال راجح (قوله اما الامتثال به الخ) هذا جواب لقوله فكذا الامر لايقتضى الصحة بحكم قياس العكس لانك قدعرفت ان انتهاء الشئ المقيد يكون بترك الوصف وهو القيد واما امتثال الامر فليس الا باتيان جميع المأموربه (قوله واما ثانيا) عطف على اما اولا (قوله وسقوط التكليف زائد) اى زائد على فعل المأموربه لانه بعده فيحتاج الى دليل زائد لسقوطه (قوله سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن كما سبق) يعنى يسقط التكليف وهو الاقرار حالة الاكراه حاصله ان الحسن وهو مقتضى المقتضى وهو الامر كما سبق فى قول المص ان الحسن اما ان لايقبل سقوط التكليف كالتصديق فى الايمان اويقبل الحسن بسقوط التكليف حالة الاكراه كالاقرار بالكفر حالة اطمينان قلبه (قوله واتيانه على وجهه) اى اتيان المأموربه كما امربه يوجب سقوط التكليف ايضا اى كسقوطه بعدم اتيانه حالة الاكراه بل بالطريق الاولى لان سقوط التكليف بتلفظ الكفر فى الظاهر يقتضى السقوط بالامتثال

واتيان المأمور به بالطريق الاولى (قوله انتفاء الكراهة) صفة الاجزاء (قوله لايجامع الكراهة) سواء كانت تنزيهية اوتحريمية على الخلاف لان الحسن وان لم يكن بمعنى صفة الكمال كما سبق لكن يستحق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والثواب فلابد ان لايشوب الحسن الكراهة (قوله ولاكراهة فيها) اى فى الصلوة لان الصلوة وقت طلوع الشمس وغروبها وزوالها مشروعة باصلها لان النهى بهذه الاوقات يقتضى المشروعية اذ لاقبح فى اركانها وشروطها لان كلها تعظيم الله والوقت صحيح باصله من حيث انه حركة الفلك لاقبح فيه ولافساد (قوله وانما الكراهة فى التأخير الخ) يعنى انما جاء الفساد من وصفه من حيث انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة اى قول النبى وفعله صلى الله عليه وسلم بترك الصلوة فى هذه الاوقات وقيل الحديث وهو حديث عقبة بثلاث اوقات نهينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث الصنابحى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان يزينها فى عينى من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند القيام قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلاتصلوا فى هذه الاوقات وفى حديث عمرو بن عبسة ذكر لفظة اقصر عن الصلوة اى امسك وهى فى معنى النهى ايضا وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه وجانبا جبهته ولهذا سمى الولى الرومى ذا القرنين وقيل ينتصب فى مقابلة الشمس فيطلق الشمس بين قرنيه فيقع سجود الكفار للشمس له وقيل قرن الشمس قوته يقال انا مقرن لهذا الامر اى مطيق له قال الله تعالى وما كنا له مقرنين اى مطيقين وقوة الشيطان فى هذه الاوقات على وسوسة الكفار اقوى فالتثنية للتأكيد كلبيك وسعديك (قوله الى وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة) يعنى اذا اخر الصلوة الى احمرار الشمس لا توجد الصلوة بالوقت لانه ظرفها وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لا مكروهة كالصلوة فى الارض المغصوبة ولافاسدة كالصوم فى العيد كما سبق وانما لم يقل الى وقت يكون العبادة منهيا بل تشبها بالكفرة لان المقصود من النهى للتشبه وان الطاعة فى هذه الاوقات افضل لانه فيها رغم الشيطان ورد وسوسته ومخالفة قومه لكن فيها المشابهة فى نفس الخدمة ثابتة من حيث الصورة فان العبادة تذلل وخضوع سواء للرغم اولغيره فان قيل انهم يتوجهون جانب الشمس ونحن جانب القبلة فلاتقع المشابهة قلت المشابهة فى نفس الخدمة ثابتة ولان قوما

من عبدة الشمس كانوا فى جانب الغرب يتوجهون جانب الشرق ولان قوما
من المسلمين من وراء مكة يتوجهون الى جانب الغرب فان قيل ان عبدة الاصنام
يعبدون الاصنام دائما بواسطة الشيطان ولا كراهة لنا فى عبادتنا واوقاتنا
ولا مشابهة بيننا وبينهم قلت هذه الاوقات صارت علما لعبادتهم الشمس لقوة
وسوسته بخلاف سائر الاوقات وهذا هو معنى كون الاوقات منسوبة الى الشيطان
(قوله ولا امر بحسبه) اى بقدر ذلك الوقت وعدده بفتح السين وانما سكن
فى ضرورة الشعر وقيل ٧ بسكون السين بمعنى الاكتفاء وهو ليس بصحيح
لانه ما جاء بمعنى الاكتفاء الا فى الافعال نحو احسبنى الشئ اى كفانى وحسبك
اى كاف ويجوز ان يكون بحسبه بمعنى المفعول مثل نقض بمعنى منقوض اى
ولا امر بمحسوب ذلك الوقت من الكراهة لان الوقت صحيح باصله فاسد بوصفه
فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة كما فى البزدوى واما فى شروحه ففى الارض
المغصوبة ناقصة وفى هذا الوقت مكروهة (قوله بنسخ وجوبه) قال فخر
الاسلام لان النسخ لاعدام الشئ شرعا لينعدم فعل العبد لعدم المشروع
بنفسه ليصير امتناعه بناء على عدمه فى الشرع انتهى فعلى هذا التحقيق
ان بقى الجواز يقتضى الوجود والنسخ وهو اعدام الشئ يقتضى اللاوجود فيكون
مناقضا فلا يصح الجمع بينهما بحال وكذا الجمع بين النهى والنسخ ايضا لان النهى
لطلب امتناع العبد عن الفعل مضافا الى اختياره وكسبه فيعتبر التصور اى
تصور وجوده شرعا توضيحه ان النهى يراد به عدم الفعل مضافا
الى اختيار العباد وكسبهم فيقتضى تصور الفعل المنهى عنه ووجوده ليكون
العبد مبتلا بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله
فيلزمه جزاؤه فيقتضى النهى الوجود والنسخ اللاجود فلا يصح الجمع
بينهما فالتفصيل فى البزدوى وشروحه (قوله لان انتفاء الخاص) اى الوجوب
(قوله لا يوجب انتفاء العام) وهو الجواز (قوله انتفاء الجواز) اى انتفاء الجواز
بالنسخ (قوله بل لانتفاء الموجب وهو الامر) يعنى ان النسخ لبيان ان المشروع
لم يبق مشروعا اصلا ولا متصور الوجود شرعا كصيام الليالى والتوجه الى بيت المقدس
والجمع بين الاختين وحل الاخوات فامتناع المكلف عن هذه الافعال وعدم
هذه الافعال ليس باعتبار اعدام الفعل من جانب المكلف بل لعدم المشروعية
شرعا اصلا فلا يجوز بل يزول جوازه لان الجواز تصور الوجود وتصور الوجود
فى الشرعيات بالشرع والنسخ ليس بتصور الوجود فيكون انتفاء الجواز لانتفاء

٧ ابن كمال

الموجب وهو الامر لان الامر والنهى انما يكونان للتكوين والامر والنهى عما لايتكون لغو لايقال للاعمى ابصر ولا تبصر وللادمى طر ولاتطر (قوله فعندنا ليست بشرط) اى ارادة وجود المأمور به ليست بشرط صحة الامر عندنا (قوله خلافا للمعتزلة) فان عندهم ارادة وجود المأمور به شرط صحة الامر وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبالعكس والمندوب يريد وقوعه ولايكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وهو افعال غير المكلف فلايتعلق بها ارادة ولاكراهة (قوله بناء الخ) علة ليست وهى علتنا (قوله لما لم يجز) اى لم يجز تخلف المراد عن ارادة الله تعالى عندنا (قوله بانفكاكها) اى انفكاك ارادة الله تعالى عن الامر حاصله انا نقول انفكاكها عن الارادة لان الله تعالى مريد للكائنات بالامر لانه خالق الاشياء كلها بامرها لان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلابد اسناد جميع الحوادث الى قدرته ابتداء فان كان خلق الشئ بلا اكراه فريد له واما ان كان بالاكراه فغير مريد له لانه علم من الكافر كابى جهل وابى لهب مثلا انه لايؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالة الشئ لايريده بالضرورة وايضا لواراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب اولا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده فيلزم انفكاكها عن الامر قيل انه لايتصور من العالم باستحالة الشئ صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلامعنى لترجيح الصفة انتهى قال السيد السند فيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله تعالى مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة انتهى اقول فى بحثه بحث لانه لوكان عدم ايمان الكافر مراد الله تعالى لكان الكفر مراد الله تعالى وكان فعل الكافر والاتيان به موافقة لمراد الله تعالى فيكون كفره طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة من الدين وما كان فى علم الله تعالى وجوده كايمان المؤمن يكون الامر موافقا لارادة العبد فلايكون طاعة قال الآمدى ان موافقة الارادة ليست طاعة الاترى انه لواراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الاخر على وفق ارادة المريد لاشعور للفاعل لارادته فانه لايعد من الطاعة له ولهذا يقال فى العرف فلان مطاع الامر ولايقال مطاع الارادة انتهى (قوله ووجه البناء) اى وجه بناء انفكاك الارادة عن الامر (قوله ان الخلاف) اى بيننا وبين المعتزلة (قوله وان كان فى الامر الاعم الخ) وصلية للخلاف (قوله لكنا لم يجوز الخ) خبران (قوله لايستلزم الارادة) سواء كان من الله تعالى او من العبد

مثلا الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل حقيقة فيحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع ام عصى فان اطاع امتثل امر سيده والا عصى الا ترى ان الملجأ الى الامر قد يأمر الى طلاق امرأته او اعتاق عبده فلا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه (قوله ان الامر يستلزمها) اى الارادة مطلقا (قوله للزم فى جميع الصور) لان الحكم باستلزامها يكون قاعدة كلية لا يتخلف فى مادة اصلا فيلزم عدم انفكاكها فى امر الله تعالى لا محالة (قوله ولا نقول بالاستلزام فيه) اى فى امر الله تعالى ولا فى امر العبد ايضا كما سبق لكن المص اقتصر على الاول لان النزاع فيما نحن فيه فى امر الله تعالى لا فى امر العبد لانه اتفاق (قوله فى جواز تخلف المراد) يعنى ان المعتزلة لم يفرقوا بين الارادتين فى جواز تخلف المراد فالتزموا بالاستلزام فيقولون ان ابا جهل وابا لهب لبسا بمأمورين بارادة الايمان لان الارادة فى الامر شرط فاذا كانا مأمورين بارادة الايمان مع انه عالم انهما لا يؤمنان فكان الايمان منهما محالا فيكون تكليفا بالمحال والله عالم باستحالتهما فلا يريد بالضرورة (قوله ويؤمر الكفار بالايمان سواء علم انه لا يقع او علم انه يقع فيكون الكفار مأمورين به) اقول فلو قال المص فيؤمر الكفار الخ لكان تعريفا حسنا فتأمل فى الامر والكفار جمع كافر كضراب لا صيغة مبالغة كحسبان ونجال (قوله ويؤمرون ايضا) اى يؤمرون الكفار بالمعاملات كما يؤمرون بالايمان (قوله بلا خلاف) اى بالاتفاق لقوله عليه السلام لهم ما لنا وعليهم ما علينا (قوله باحكام المعاملات يشير ان قوله والمعاملات) عطف على قوله بالايمان بحذف المضاف (قوله وانهم اثروا الدنيا الخ) عطف على قوله لان المطلوب وحذف الجار قياسا والتقدير اى ولانهم اثروا الخ (قوله بعقد الذمة) اى بلزوم العهدة (قوله من الحدود والقصاص وغير ذلك الخ) اشار بذلك الى الحدود والقصاص كقوله تعالى عوان بين ذلك وقول الشاعر ان للخير وللشر مدى وكلا ذلك وجه وقيل كما سبق حاصله ان الكفار مخاطبون بالايمان والمعاملات والعقوبات مطلقا اجماعا قال صاحب التوضيح هذا الفصل غير مذكور فى اصول فخر الاسلام انتهى اقول مذكور فى آخر كتابه فى باب بيان الاهلية على التفصيل فارجع ثمه (قوله وجوب العبادات) يعنى الكفار مخاطبون بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين الآية اقول فى حذف نون لم نك ولم نك تفصيل فى النحو فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع قال الرضى وقد يحذف

لام يكن للجزم تشبيها لنونها بالواو فحذفت مع انه قد حذف حركتها للجزم اولا وذلك لكثرة استعمالها قال الله تعالى لم يك مغيرا نعمة كما حذفت كسرة لم ابال فقيل لم ابل بعد ما حذف منه الياء لكثرة الاستعمال ايضا قال سيبويه اذا لاقى نون يكن المجزوم ساكنا بعدها لم يجز حذفها قال الله تعالى لم يكن الذين كفروا الآية لتقويها بالحركة وخروجها عن شبه حرف المد واجاز يونس الحذف مع ذلك ايضا انشد ابوزيد فى نوادره * لم يك الحق على ان هاجه * رسم دار قد تعفى بالسرر * قال السيرافى هذا شاذ انتهى وتبعه ابن الحاجب قال فى اماليه فى شرح قول المتنبى * جللا كما بى فليك التبريح * وحذفت النون يعنى فى البيت ضرورة لانها فى موضع تحريك وانما يحسن حذفها اذا لم تكن كذلك كقولك لم يك زيد قائما واما مثل لم يكن الذين كفروا فالحذف فيه ضعيف ووجهه ان الاصل السكون فحذفت لذلك ولان مجىء ما بعدها مما اوجب حركتها انما كان بعد تحقق حذفها فبقيت على ما كان جائزا فيها انتهى قال ابن مالك فى التسهيل ويجوز حذف لام يكن جزما و لايمنع ذلك اى جواز حذف اللام الساكنة ملاقاة ساكن وفاقا ليونس وخلافا لسيبويه انتهى قال الدمامينى واختار المص الاول مستندا الى استعمالات وقعت للعرب كذلك كقوله * لم يك الحق سوى ان هاجه * رسم دار قد تعفى بالسرر * وقوله فان لم تك المرآة ابدت وسامة * فقد ابدت المرآة جبهة ضيغم * وقوله اذا لم تك الحاجات من همة الفتى * فليس بمغن عنه عقد التمائم * قال ولاضرورة فى هذه الابيات لتمكن الشاعر الاول من ان يقول لم يك حق سوى ان هاجه والثانى من ان يقول فان تكن المرآة اخفت وسامة والثالث من ان يقول اذا لم يكن من همة المرء ما نوى انتهى قال ابو حيان فى شرح التسهيل لم يفهم ابن مالك قول النحويين فى الضرورة اى فى ضرورة الشعر فقال فى غير موضع ليس هذا البيت بضرورة لان قائله متمكن من ان يقول كذا ففهم ان الضرورة فى اصطلاحهم هو الالجاء الى الشىء فقال انهم لا يلجؤن الى ذلك اذ لا يمكن ان يقولوا كذا فعلى زعمه لا توجد ضرورة اصلا لانه ما من ضرورة الا ويمكن ازالتها ونظم تركيب آخر غير ذلك التركيب وانما يعنون بالضرورة ان ذلك من تراكيبهم الواقعة فى الشعر المختصة به ولا يقع فى كلامهم النثر وانما يستعملون ذلك فى الشعر خاصة دون النثر ولا يعنون النحويون بالضرورة انه لا مندوحة عن النطق بهذا اللفظ وانما يعنون ما ذكرناه والا كان لا توجد ضرورة لانه لا من لفظ الا ويمكن الشاعر ان يغيره انتهى

٨ والمرآة بكسر الميم ومد الهمزة آلة الرؤية فكأنه نظر الى وجهه القبيح فيها فلم يره حسنا فسلى نفسه بانه يشبه الضيغم وهو الاسد والوسامة بفتح الواو الحسن والجمال والحاصل ان المرئى فيها وان كان قبيح المنظر لكنه شجيع منه.

وقال الدماميني ايضا كذلك اقول يؤيد ما قاله ابن مالك قول ابن الاثير في المثل السائر ان التأثر في استعمال الاعتراض الذي يفسد معنى الكلام اكثر ملامة من الناظم لان الناظم مضطر الى اقامة ميزان الشعر وربما يلقيه طلب الوزن في هذه الورطات واما الناثر فلا يضطر الى اقامة الوزن فاذا اعترض اعتراضا يفسده توجه عليه الانكار وايضا يلزم على قول ابي حيان تسمية الضرورة بلا وجه وانكارهذه الامور سفسطة انكار للاوليات والحاصل المضطر يحل ما حرم عليه كقول امرئ القيس ✽ وهل ينعمن الاسعيد مخلد ✽ قليل الهموم لايبيت باوجال ✽ فاذا كان قليل الهموم فانه لايبيت باوجال وهذا تكرير المعنى الا انه ليس بعيب لانه قافية انتهى كلام ابن الاثير ملخصا قال الدماميني ثم حذف نون يكن مقيد بان لايتصل بالنون ضمير احترازا من ان يتصل بها ذلك فلا يجوز الحذف حينئذ كقوله ✽ فان لم يكنها اوتكنه فانه ✽ اخوها غذته امه بلبانها ✽ فمن ثمه يتوجه على ابن مالك مناقشة في اطلاق جواز الحذف انتهى وفي التوضيح يجوز حذف نون يكن وذلك بشرط كونه مجزوما بالسكون غير متصل بضمير نصبه ولا متصل بساكن ووقع ذلك في التنزيل في ثمانية عشر موضعا بخلاف من تكون له عاقبة الدار وتكون لكما الكبرياء لانتفاء الجزم فيهما لان الاول مرفوع والثاني منصوب وبخلاف وتكونوا من بعده قوما صالحين لان جزمه بحذف النون بالعطف على محل المجزوم في جواب الامر وبخلاف نحو ان يكنه فلن تسلط عليه فلا يحذف لاتصاله بالضمير المنصوب انتهى قال ابن يعيش وابو حيان الضمائر ترد الاشياء الى اصولها فلا يحذف معها بعض الاصول اقول في الجواب عن طرف ابن مالك اتصال الضمير المنصوب بكان غيرقياسي والقياس وعليه الاكثر فان لم يكن اياها اوتكن اياه كذا قال ابو يحيى الانصاري الا ان يدعي جواز اتصاله عند ابن مالك ثم اقول ادعاء الحذف لكثرة الاستعمال في بعض الآية فيما لم يمنع مانع وهو ملاقاة ساكن وعدم حذفه في بعضها مكابرة لان استعمال الكثرة والقلة سيان في القرآن فالحق ماقاله الزركشي فيحذف حرف النون الذي هو لام فعل تنبيها على صغر مبدأ الشيء وحقارته وان منه ينشأ ويريد الى مالا يحيط بعلمه غيرالله تعالى مثل المرئك نطفة حذف النون تنبيها على انها مبدأ الانسان وصغر قدره بحسب مايدرك هو من نفسه ثم يترقى في اطوار التكوين فاذا هوخصيم مبين فهو حين كان نطفة كان اقص الكون كذلك كل مرتبة ينتهي اليها كونه هي ناقصة الكون بالنسبة لما بعدها

فالوجود دنيوى كله ناقص الكون عن كون الآخرة كما قال الله تعالى وان الدار
الآخرة لهى الحيوان وكذلك وان تك حسنة يضاعفها حذفت النون تنبيها
على انها وان كانت صغيرة المقدار وحقيرة الاعتبار كان اليها ترتيبها وتضاعفها
ومثله وان يك مثقال حبة من خردل وكذلك الم تك يأتيكم رسلكم بالبينات جاءتهم
الرسل من اقرب فى البيان الذى اقل من مبتدأ فيه وهو الحس الى العقل
الى الذكر ورقوهم من اخفض رتبة وهى الجهل الى ارفع درجة فى العلم وهى اليقين
وكذلك فلم يك ينفعهم ايمانهم انتفى عن ايمانهم مبدأ الانتفاع واقله فانتفى
الاصل وهذا بخلاف قوله الم يكن آياتى تتلى عليكم فان كون تلاوة آياتى قد اكمل
كونه وتم وكذلك الم يكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها هذا قد تم كونه وكذلك
لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب هذا قد تم كونهم غير منفكين الى تلك الغاية
المجعولة لهم وهى مجئ البينة انتهى انت خبير هذا الذى ذكره الزركشى
فى كون الناقص غير ما ذكره النحويون فى حذفها لكثرة الاستعمال والدوران
وهذا معنى معقول ودليله واضح على ما بيناه قبل (قوله لان ذلك كفر على كفر)
فيكون الكفر مركبا كالجهل المركب فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر
ذكر الامام السرخسى لاخلاف فى ان الكفار مخاطبون بالايمان و العقوبات
والمعاملات و بالعبادات فى حق المؤاخذة فى حق الآخرة انتهى و وجهه الله
اعلم ورسوله ان الكفار يعذبون بالنار بعدم اعتقادهم وعدم تصديقهم من باطنهم
و يعذبون بعدم العبادات من ظاهرهم فيكونون تركيبا من النار (قوله وانما الخلاف
فى وجوب اداء العبادات الخ) اقول تحقيق هذه المسئلة يحتاج الى تمهيد المقدمات
التفصيلية فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع لا يمكن الوقوف
عليها الا بعد الاطلاع عليه و وجه الخلاف بين مشايخنا فى وجوب اداء
العبادات فى الدنيا ان الايمان اصل وسائر العبادات فروعه فاذا لم يوجد
الاصل لا يجب اداؤها اذ لا صحة لها بدونه اصلا وهو صحيح بدونها كذا فى التحقيق
واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند
المتأخرين وهو الصحيح واما عند العراقيين وهو مذهب الشافعى يجب اداؤها
بناء على قيام الذمة لان الادمى يولد وله ذمة صالحة لها للوجوب باجماع الفقهاء
بناء على العهد الماضى قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الاية وقال وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه و الذمة
العهد وانما يراد به نفس ورقبة لها ذمة وعهد كذا فى البزدوى اعلم ان العلماء

اختلفوا فى تفسير هذه الاية ذكره صاحب الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم
من ظهورهم اخرجهم نسلا واشهدهم على انفسهم وقوله الست بربكم
قالوا بلى شهدنا من التمثيل والتخييل ومع ذلك نصب لهم الادلة على ربوبيته
ووحدانيته وشهدت بها وبصائرهم التى ركبها فى انفسهم ونذرهم وقال الست
بربكم وكانهم قالوا بلى اشهدتنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك لايقال
ان الاصل فى الكلام الحقيقة لانانقول باب الاستعارة والتمثيل واسع فى كلام الله
وكلام الرسول وفى كلام العرب وهذا هو مختار الشيخ ابى منصور الماتريدى
وعلى هذا لايجوز التمسك بالاية فى القضية نحن فيها كما هو مختار المتأخرين
وهو الصحيح وانما يكون تمسكهم فى القضية بالسنة وهى ما روى ابن عباس
رضى الله عنهما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال فى تفسير هذه الاية
اخذالله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنشرها بين
يديه ثم كلمهم قبلا يعنى عيانا بحيث يعاينهم ادم قال الست بربكم قالوا بلى شهدنا
وروى هذا الحديث جماعة منهم ابن عباس وابن مسعود وابى بن كعب والحسن
وابن جريج ومعمر والسدى ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء بن ثابت وابوقلابه
وغيرهم رضى الله عنهم قال ابو العالية جمعهم جمعا يومئذ فجعلهم ارواحا ثم
صورهم ثم استنطقهم واخذ عليهم الميثاق واشهدهم على انفسهم قال الست
بربكم قالوا بلى شهدنا قال فانى اشهد عليكم السموات والارضين السبع واشهد
عليكم اباكم آدم ان يقولوا يوم القيمة ما لم يعلموا اى كراهة ان يقولوا يوم القيمة
مالم يعلموا اعلموا ان لا اله غيرى فلايشركوا بى وانى وسارسل اليكم يذكرونكم
وانزل عليكم كتبى قالوا نشهد انك الهنا لا اله غيرك فاقروا يومئذ بالطاعة
وقال ابى بن كعب وابن عباس رضى الله عنهم فجعلهم ناطقين سامعين عدولا
مختارين فانه اشهدهم على انفسهم ولايصح الاشهاد الا على الموصوفين
بهذه الصفات ولانه خاطبهم والخطاب دل على سماعهم واجابوا فهذا دل
على كلامهم ولانهم قالوا شهدنا على علمهم وعقلهم وهذه الاوصاف لايكون
الا من الاحياء وليس بمستنكر من الله وضع الحيوة والعلم والعقل فى التماثل الصغار
اعتبارا بكلام عيسى وكلام الطيور نحو هدهد وكلام نملة سليمان فثبت ماذكرنا
بهذا الحديث فى رواية مقاتل ان الله مسح صفحة ظهر آدم اليمنى يعنى امر
ملكا بذلك فاخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر يتحركون ثم مسح صفحة ظهره

البصرى فاخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال يا آدم هؤلاء ذريتك اخذ ميثاقهم على ان يعبدونى ولا يشركوا بى شيئا وعلى رزقهم فقالوا نعم يارب فقال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم افاضه افاضة القداح ثم اعادهم جميعا فى صلب آدم فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء فعلى هذا يجوز التمسك وذكر صاحب التيسير وعامة اهل التفسير على اخراج ذرية آدم من ظهره واخذ الميثاق عليهم فى عصره كما قال ابو العالية وروى غيره بالاسانيد وعلى هذا صح التمسك فى المسئلة على ان يجب على الكفار اداء العبادة فى الدنيا بايمانهم فى قالوا بلى بالكتاب والسنة لكون ذمتهم صالحة للوجوب فلهذا ذهب العراقيون وهو مذهب الشافعى الى انهم يؤمرون باداء العبادات فى الدنيا لكن لابد من التوفيق بين الكتاب والسنة اذ الكتاب لا يوافق الحديث لان الاية تدل على اخذ الذرية من ظهر بنى آدم حيث قال من ظهورهم وقوله تعالى من ظهورهم بدل البعض من الكل بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب آدم قلت وجه التوفيق بينهما ان الله اخرج ذرية بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فكان ذلك فى زمان تكليف كما يكون موت الكل فى ادنى مدة بالنفخ فى الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية كذا فى شرح البزدوى (قوله وعند عامة مشايخ ما وراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها) اى من العبادات انت عرفت ان الايمان اصل وسائر العبادات فرعه فاذا لم يوجد الايمان فكيف يوجد صفته اعلم ان العبادات نوعان الايمان وفروعه وهى اى العبادات ثلثة انواع اصل وملحق به وزوائد اما الاصل فالتصديق فى الايمان وهو اصل محكم لا يحتمل السقوط بحال بعذر الاكراه وبغيره من الاعذار كاعتقال اللسان ولا يبقى التصديق فى الايمان مع التبديل بحال يعنى لا فى حال الاكراه ولا فى غيره واما الملحق به فهو الاقرار باللسان وهو ركن فى الايمان ملحق بالتصديق بالنسبة الينا وهو فى الاصل دليل على التصديق يعنى ليس بركن لانه يحتمل السقوط فى حال الاكراه فانقلب ركنا فى احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا عند الله تعالى كما سبق حتى اذا اكره الكافر على الايمان فامن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنين واما الزوائد فهى اصل فى فروع الايمان وهى الصلوة وهى عماد الدين الذى يشتمل ظاهر الانسان وباطنه الا انها لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذى صارت قربة بلا واسطة

ثم الزكوة التى تعلقت باحد ضربى النعمة وهو المال وهى دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع والاولى صارت قربة بواسطة القبلة التى هى جماد وهذه صارت قربة بواسطة الفقير

﴿ باب النهى ﴾

(قوله ومنه) اى من الخاص النهى لانه خاص فى التحريم ككون الامر خاصا فى الوجوب لانه ضده ومقابله ولانه مطلق عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه او لغيره اومطلق عن القرينة الدالة على انه حقيقة او مصروف الى مجازه فينصرف الى كامله وهو التحريم خصوصا فى التعريف فيكون خاصا فيه ثم النهى لغة المنع ومنه سمى العقل نهية لانه منع العاقل عن مباشرة القبيح (قوله وهو) اى النهى فى اصطلاح الاصول (قوله لفظ طلب به الكف الخ) اقول لما كان النهى مقابل الامر وكان فى تعريف الامر من المزيف والمختار ولكن المختار لايخ من النظر فيه اجاد المص فى الامر تعريفا وكذا فى النهى مع ان تعريفه فى كل واحد منه لايخ عن النظر فيه ولاجل هذا ترك فخر الاسلام تعريفى الامر والنهى قال صاحب الكشف فى النهى وتعريف الاصوليين كثير قال بعضهم هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه وقيل قول القائل لغيره لاتفعل على جهة الاستعلاء وهو مختار صاحب التوضيح قال فى الباب الثانى الامر قول القائل استعلاء افعل والنهى قوله استعلاء لاتفعل انتهى لكن المختار التعريف الاول وقيل هو اقتضاء كف عن الفعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات قريب بعضها عن بعض (قوله اى من حيث انه كف الخ) قيد الامر بهذه الحيثية لاخراج اكفف لان قيد الحيثية معتبر فى التعريف (قوله وامتناع عن الفعل الخ) عطف تفسيرى لقيد الحيثية لان معنى الكف المنع فيكون التقدير هو لفظ طلب به الكف وهو الامتناع اوعطف على المغايرة فيكون المجموع قيد الحيثية لان الكف يطلق على النسخ الذى لا اختيار للعبد فيه كالجمع بين الاختين والتوجه فى الصلوة الى بيت المقدس وغيرهما لكن الاول اولى لان النهى لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لا ان يصير مجازا عن النسخ كما قال الشافعى لان النهى ضد الامر وهو لطلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار العبد وكذلك النهى فى طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه وهو التحريم مع بقاء اختيار العبد فى مباشرة المنهى عنه (قوله لامن حيث انه الخ) حاصله ان النهى وهو طلب امتناع الفعل الذى فهم من الصيغة لامن نفس الكلمة

كما فهم طلب الفعل في الامر من الصيغة لا من لفظ امر (قوله فلا يرد النقض بقولنا اكفف في الامر الخ) اقول لا حاجة الى هذا التكلف لانه لم يقل في تعريف النهي وهو قول القائل لا تفعل كما قال صاحب التوضيح وغيره حتى يرد النقض بقولنا اكفف في الامر فدخل اكفف في النهي لان معناه ان تقول لا تفعل كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه ولا يبايعوا كما دخل لفظ امر في الامر كذا قال صاحب الكشف لكن النزاع ان صيغة النهي المختص بالتحريم دون الكراهة او على العكس او مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف على ما تقدم في الامر لكن المص لم يذكر الموقوف في النهي كما ذكر في الامر لانه ذكر في التقويم ويحتمل ان لا يكون الاختلاف بالموقوف لان القول به يؤدي الى ان يصير موجب الامر والنهي واحدا وهو الوقف وهذا لا سبيل اليه انتهى لكن النزاع في الامر بين الوجوب والتهديد والندب والاباحة وفي الباقي مجاز بالاتفاق واما في النهي فمجاز في غير التحريم دون الكراهة بالاتفاق كذا في الكشف وصيغة النهي مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله وذروا البيع اذ معناه ولا يبايعوا او التحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينك الاية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والدعاء لا تكلني الى نفسي واليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا دوابكم كراسي (قوله جزما الخ) زاد هذا القيد لاخراج الكراهة كما زاد في الامر لاخراج الندب والاباحة (قوله فان المكروه) الفاء علة لقوله خرج (قوله ليس بمنهي عنه حقيقة) اي ليس نهي الكراهة منهيا عنها حقيقة وان رجح جانب ترك الفعل لان النهي مطلق والمطلق كامل فيوجد الكمال في التحريم لا في التنزيه (قوله لان موجب النهي وجوب الانتهاء الخ) علة لليس وموجب بالفتح وهو اثر الصيغة حاصله ان موجب النهي وجوب الانتهاء وهو الاثر للامر الثابت بالنهي عن مباشرة المنهي عنه ووجوب الانتهاء اثر الامر والامر حقيقة في الوجوب كما سبق فيكون النهي حقيقة في التحريم لانه ضده اقول الحق ان وجوب الانتهاء حكم الامر لا موجبه لان صاحب الميزان قال ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده في الحقيقة وجوب الانتهاء

حكم الامر الثابت بالنهى وكون الفعل المنهى عنه حراما حكم النهى ومقتضى النهى شرعا قبح المنهى عنـه كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكيم لاينهى عن فعل الاقبحه كما يأمر بشئ الاحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة (قوله و الخلاف فى انه حقيقة فى التحريم فقط) كما قال اكثر مشايخنا (قوله اوفيه) اى فى التحريم و فى الكراهة اعاد الجار لاستقلال الوضع فى كل واحد منهما ان كان مشتركا لفظيا كالعين اعلم ان ماقيل فى الامر قيل فى النهى الا انهم اتفقوا ان صيغة الامر ليست حقيقة فى جميع المعانى بل الخلاف انما كان فى الندب والاباحة والوجوب والتهديد وفى الباقى مجاز وكذلك فى النهى اختلفوا فى التحريم والكراهة و فى الباقى مجاز بالا تفاق انت عرفت قبل ان بعض الواقفية قال الامر مشترك بين الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظى كالعين ونقل ذلك عن الاشعرى فى بعض الروايات وابن شريح من اصحاب الشافعى و بعض الشيعة والى هذا القول اشار فخر الاسلام وجعل التوبيخ من مواجبه وكذلك فى النهى وقيل الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظى كذا قال صاحب الكشف و قيل بالاشتراك المعنوى تحرزا عن اللفظى وهوان يكون حقيقة فى الاذن الشامل للثلثة فى الامر وكذلك يكون حقيقـة فى ترجيح ترك الفعل الشامل للتحريم والكراهة فى النهى و هو مذهب المرتضى من الشيعة والاشتراك اللفظى منقول عن الشافعى قال ابوالحسن الاشعرى فى رواية القاضى الباقلانى والغزالى ومن تابعهم لايدرى انه حقيقـة فى الوجوب فقط اوفى الندب فقط اوفيهما معـا بالاشتراك وكذا فى النهى فعلى قول هؤلاء جميع الاحكام لهما اصلا بدون القرينة الاالتوقف مع انعقـاد ان ما اراد الله منهما حق لانه مجمل لازدحام المعانى فيهما وحكم المجمل التوقف الاان التوقف عند البعض فى نفس الموجب وعند البعض فى تعيينه وقال مشايخ سمرقند رئيسهم ابو منصور ماتريدى ان حكم الوجوب عملا لااعتقـادا فيكون فى النهى كذلك (قوله اى لطلب الكف) وهو صيغة النهى وهو الانشاء (قوله خرج به) اى بوضعه له (قوله اللفظ الموضوع الاخبار الخ) يعنى خرج اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف وان اختصر منه النهى على قصد الانشاء لاالاخبار كما سبق فى اختصار الامر لكن فى تعبيره نوع قصور فتأمل (قوله استعلاء) فيه بحث لانه تميز بعد الجملة عامله طلب هذا مذهب سيبويه والمازنى والمبرد والزجاج والفارسى وقال ابن عصفور و ذهب المحققون الى ان العامل

هو الجملة المنتصب من تمامها لا الفعل ولا الاسم الذى جرى مجراه ولاجل هذا
وقع فى تعريف المتقدمين من الاصوليين بقولهم على جهة الاستعلاء لكون
مثل هذا التمييز متنازع فيه لكن المص وصاحب التوضيح والتلويح اختاروا
استعلاء اختصارا فى التعريف (قوله خرج به الدعاء والالتماس) لانهما ليسا
على جهة الاستعلاء مثال الدعاء لا تكلنى الى نفسى واما الالتماس بصيغة النهى
فهو من الادنى الى الأعلى كقول المظلوم للظالم لا تظلم ولا تفعل لكن الالتماس
فى النهى ليس بمذكور فى شروح البزدوى وغيرهما لكن المص قاس النهى
على الامر وانما اخرجهما عن التعريف لانهما مجازان فى النهى اقول لا حاجة
الى اخراجهما بهذا القيد لانهما خرجا بقوله جزما كما خرج غير التحريم (قوله
لان قولك لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب الخ) يعنى قوله لا تضرب مختصر
من لا يصدر منك ضرب فيقع النكرة وهى ضرب فى سياق النفى فتعم اقول
هذا التقدير يخالف بما قدره فى الامر لانه قال ان اضرب مختصر اطلب منك
الضرب فالاولى ان يقول فى الامر ان اضرب مختصر من اطلب منك ضرب
كما قال الفريق الاول حتى يصح ان يقول ان معنى لا تضرب لا يصدر منك ضرب
لكن الفرق بينهما ان العموم فى الامر عند الفريق الاول مأخوذ من المصدر
لا من اللام الا ترى ان قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا
حيث وصف الثبور بالكثرة مع انه نكرة فى موضع الاثبات فعلم انه يحتمل العموم
باعتبار انه مصدر لا لانه نكرة فانك اذا قلت رأيت رجلا كثيرا لا يصح ان النكرة
فى موضع الاثبات تختص وان كانت شايعا يتناول واحدا من افراد الجنس على
طريق البدلية واما فى النفى فتعم ضرورة كما سبق (قوله يدل على انتفاء الدوام
كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة) اقول ان حقيقة النهى وموجبه عندنا فى الافعال
الشرعية ان يثبت القبح فى غير المنهى عنه وان يبقى المنهى مشروعا ليتصور
امتناع المكلف عنه باختياره كما فى هذه الآية لان المنهى عنه تقرب المصلى
الى الصلوة سكرانا لا التقرب الى الصلوة وكذلك الصلوة فى الارض المغصوبة والبيع
وقت النداء والطلاق فى حالة الحيض ولاجل هذا يجوز جميعها مع الكراهة عندنا فان
قيل لم لا يجوز مع الكراهة فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم مع ان المنهى عنه
مقيد قلت هذا محتمل النهى وهو ان يثبت القبح فى عين المنهى عنه فلا يبقى
مشروعا اصلا ويصير النهى مجازا عن النسخ فالنهى المطلق يحمل على حقيقته
وهى ان يكون المنهى عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل
على خلافه فيجب اثبات محتمله مجازا وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع

داخلة في حقيقة الفعل الخ) يعني ان القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة لان الفعل يتصف بالحسن والقبح فيكون داخلة في حقيقة الفعل لان الفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه كما يقال فعل حسن وفعل قبيح والحسن والقبح لذاته انواع لا الجنس نفسه فلا يكون المراد في القبيح من حيث هو هو لانه ليس بقائم بنفسه لان الاضافة ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء لكن يرد عليه ان ادخال الاعراض في حقيقة الفعل غير جائز لان الحقيقة باقية والاعراض غير باقية فلا محيص عنه فالتفصيل في شرح المواقف (قوله وان حسنه وقبحه) عطف على ان الاضافة وضمير حسنه راجع الى الامر وقبحه الى النهي (قوله لجهات يقع هو عليها الخ) يعني ان الحسن او القبح لو كان من حيث هو هو لما اختلف بان يكون الفعل قبيحا تارة وحسنا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان الكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة من الظالم كما سبق ولهذا قال صاحب التوضيح القبيح بعينه باطل اتفاقا (قوله بل المراد الخ) اضراب عن ليس المراد (قوله ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي الخ) حاصله المراد من المنهي عنه او القبيح هذا المجموع المركب وهو عين الفعل الذي الخ (قوله قبيح) خبران (قوله وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته الخ) اى وان كان النهي لمعنى زائد على قبح ذاته (قوله كالكفر والظلم والعبث الخ) لان قبح الكفر بحسب الوضع معلوم عند اهل الملل فلا يتوقف معرفة قبحها على الشرع ككفران النعمة ثم زاد عليه بالنهي عن الكفر بالله وكذا الظلم والعبث حاصله ان معنى النهي في هذه الاشياء باعتبار الوضع واللغة كاف في النهي ولا يحتاج الى اعتبار معنى شرعي لان القبح الاصلي يكفي للنهي (قوله عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع الخ) اقول فيه بحث لان قبحه لا يعلم بمجرد العقل بل بالمعاينة والحس قال فخر الاسلام فالنهي عن الافعال الحسية دالة على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف الا اذا قام الدليل على خلافه انتهى قال صاحب الكشف في قوله لمعنى في اعيانها بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح فيما اضيف اليه النهي لانه فيما لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمنع وجودها بسبب القبح انتهى (قوله اولعينه شرعا) فان قبح البيع من قبيل لعينه وضعا

لان الكفار يتبايعون ويتعاملون جميع المعاملات قبل الشرع وكذا النكاح قال النبي صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لا من سفاح (قوله والحر ليس بمال) فضلا عن التقوم فيكون باطلا لانعدام ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال فان الحر لا يعد مالا عند احد ممن له دين سماوي كما قال صاحب الهداية والشرع قد ورد على مال متقوم حال العقد والحر ليس بمال فيكون باطلا لرجوع النهي الى الاصل لا الى الوصف (قوله البطلان الخ) اقول فيه بحث لان الكذب داخل فيما قبح لعينه وضعا مثل الكفر قال فخر الاسلام والنهي المطلق ينقسم انقسام الامر ما قبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب والعبث انتهى وقال صاحب الكشف وهو قسمان قسم لا يحتمل ان يسقط عنه القبح بحال كالكفر وهو مقابله الايمان وقسم يحتمل ذلك كالكذب فان قبحه يسقط في اصلاح ذات البين وفي الحرب وفي ارضاء المنكوحين وتخليص الظالم كما ورد به الاثر انتهى فعلى هذا التحقيق يجوز الكذب ولا يكون حكمه البطلان بل يكون مشروعا بوصفه فتأمل اعلم ان بيان هذه يحتاج الى تقرير الاقوال وتفسير المنازل اما الاقوال فالظاهر من مذهب الشافعي انه يدل على بطلان الافعال الشرعية من العبادات والمعاملات والمحققون من اصحابه فرقوا بين العبادات والمعاملات وعندنا لا يدل على البطلان اصلا واليه يميل الغزالي كذا في شروح البزدوي فان قيل كيف يحكم على البطلان في المعاملات الشرعية كبيع الحر مع ان الاصل عندنا ان النهي في الافعال الشرعية يقتضي ان يكون المنهي عنه قبيحا في غيره حتى يبقى مشروعا قلت نعم ان الاصل والحقيقة في النهي المطلق عندنا ان يكون المنهي عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وكما في بيع المضامين والملاقيح وبيع الحر واما المنازل فالصحيح والباطل والفاسد والمكروه وحاصله ان الصحيح ما كان مشروع الاصل والوصف والباطل ما كان غير مشروع الاصل والوصف والفاسد ما كان مشروع الاصل غير مشروع الوصف وعند الشافعي الباطل والفاسد لفظان مترادفان وعندنا الفاسد اعم من الباطل والمكروه ما كان مشروع الاصل والوصف لكن جاوره وصف القبيح كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة والبيع في وقت النداء والطلاق في حالة الحيض (قوله لا يتصور انفكاكه عنه الخ) ضمير انفكاكه راجع الى الغير وضمير عنه راجع الى المنهي عنه حاصله ان الاعراض عن ضيافة الله تعالى لا ينفك عن صوم العيد وايام التشريق

وهو قبيح لمعنى في غيره (قوله ولايكون من الشروط) اى لايكون ذلك الغير منها كالنية في الصوم اقول فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط لان الاعراض عن ضيافة الله تعالى محمول على صوم الايام المنهية فيكون الموضوع والمحمول متحدا فاذالم يكن الاعراض من الشروط فلايكون وقت الصوم من الشروط ولاخفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم والمصنف جعله في الصوم وضعا لازما كذا في التلويح (قوله سواء صدق على الملزوم الخ) اى سواء كان ذلك الغير محمولا على الملزوم وهو صوم الايام المنهية نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى (قوله اولا كالثمن) اى اولا يصدق على الملزوم كالثمن لانه لايقال البيع ثمن بل يقال البيع مبادلة المال بالمال بالتراضي في الشرع (قوله فانه كما يوجد البيع يوجد الثمن) كالذراع وصف في الثوب الاترى انه عبارة عن الطول والعرض لكنه ليس بشرط لايقابله الثمن الا اذا كان وصفا مرغوبا (قوله وليس ركنه) اى ليس ذلك الغير وهو الثمن ركن البيع لان ركن البيع الايجاب والقبول فلابد له من الاهلية وهو العقل والبلوغ ومن مقابلة المال بالمال فيجوز البيع بالخمر لانه مال والبيع بالخمر منهى بوصفه لان الخمر مال غير متقوم فصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لاباطلا ولاخلل في ركن البيع ولا في محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله كذا في البزدوي وشروحه وركن البيع على ما ذكره صاحب الهداية مبادلة المال بالمال وكذا قال المصنف في البيع بالخمر سيأتي بعد الورقتين (قوله لامقصود اصلي الخ) يعني ان الثمن وسيلة الى المبيع لامقصود اصلي لان الدراهم والدنانير ليسا ينتفع بهما الا بالاتلاف فلا يكون مقصودا اصليا (قوله يجري مجرى الالات الصناعة) اى جرى الثمن في تحصيل المقصود الاصلي مجرى الالات (قوله كصوم الايام المنهية) اقول اثر الاختلاف بيننا وبين الشافعي يظهر في مثل هذه المسائل وبيان هذا الاصل في صوم العيد وايام التشريق والبيع الفاسد انها مشروعة عندنا لاحكامها وهي الجواز في الصوم والملك في البيع وعند الشافعي باطلة منسوخة لاحكم لها لكن فيه بحث لانه ان اعتبر ان صوم الايام المنهية يسقط الواجب المنذور كان صحيحا عند فسر الصحة بكونه مسقطا للقضاء كما قال بعض الفقهاء ان الصحة في العبادات عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء فلا يكون مثالا بالفاسد واما ان اعتبر كونه غير مشروع الوصف كان فاسدا لاصحيحا لان الصحيح ما كان مشروع الاصل والوصف ويمكن ان يجاب

عن الاول بان النزاع مع الخصم فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وههنا الصحة ليست كذلك ومراد من فسر الصحة بكونه مسقطا للقضاء هكذا فتأمل (قوله يتصور انفكاكه فى الجملة الخ) اقول المثال المشهور فى المجاور الصلوة فى الارض المغصوبة والطلاق فى حالة الحيض فلا يتصور انفكاكهما عنهما وان امكن الانفكاك فى الجملة فى هذا المثال الا ان يقال الانفكاك فى المجاور فى الجملة يكفى (قوله سواء صدق عليه) اى سواء كان ذلك الغير المجاور محمولا للمنهى عنه نحو البيع وقت النداء اخلال للسعى لكنه قابل للانفكاك الاخلال عنه كالبيع فى الطريق ذاهبين (قوله والاول كالبيع وقت النداء) اى المجاور للمنهى عنه يتصور انفكاكه فى الجملة ومحمول عليه كالبيع وقت النداء (قوله الواجب) صفة السعى (قوله وبالعكس) اى وقد يوجد الاخلال بدون البيع كالتوقف فى طريق الجمعة بدون البيع (قوله والثانى) اى كون ذلك الغير المجاور للمنهى عنه يتصور انفكاكه فى الجملة ولكن لا يصدق عليه نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر فلا يقال السفر قطع الطريق لكن قطع الطريق ينفك عن السفر قطاع الطريق لكن سافر لقطع الطريق ولم يمكن لمانع اولعدم وجدان شخص فيه فرجع الى منزله (قوله والنهى المطلق الخ) اقول بين المص اولا النهى لعينه اولغيره ثم شرع المطلق على خلاف طريقة فخر الاسلام وغيره لان فخر الاسلام وغيره قال باب النهى ومن هذا الاصل النهى والنهى نوعان نهى عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونهى عن التصرفات الشرعية الصوم والصلوة والبيع والاجارة انتهى ثم قسم فى كل من الافعال الحسية والشرعية على قبيحة فى انفسها اولغيرها فهذا طريق المتقدمين لان المطلق مقدم والقيد عارض والمص اثر هذه الطريقة لان معرفة النهى المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه اولغيره يتوقف على معرفتهما ولاجل كونهما موقوفا عليهما قدمهما واسكل وجهة (قوله عن القرينة الدالة الخ) وفى الكشف والنهى المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه اولغيره اوالمطلق عن القرينة الدالة على حقيقته او مصروف الى مجازه انتهى (قوله عن الافعال الحسية وهى مالا يكون موضوعا فى الشرع الخ) قال صاحب الكشف وسائر الشراح فى تعريف الافعال الحسية وهى التى يعرف وجودها حسا ولا يتوقف تحققها ومعرفتها على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع بالحس والمعاينة فان قيل التصرفات الشرعية كالصلوة وغيرها تعرف

بالحس ايضا فان الصلوة على الهيئة المخصوصة ليست بحسية فقط بل تعرف بالحس والشرع على الهيئة المخصوصة فلا يكون معلومة قبل الشرع وهذا المعنى ماقاله صاحب التوضيح المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع وجود حسي كالبيع انتهى ملخصا (قوله لحكم مطلوب الخ) اى لا يكون الافعال الحسية المنهي عنها موضوعة في الشرع لحكم مطلوب اصلا كالزنا والقتل وشرب الخمر (قوله تقتضي الاول يعني القبح لعينه الخ) لان القبح في اقتضاء النهي المطلق حقيقة لان المطلق من كل شئ يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكامل في صفة القبح ان يكون القبح في المنهي عنه وهو لعينه لا في غيره اذ الناقص موجود من وجه دون وجه (قوله وانتفاع المانع وهو القرينة) لان النهي اضيف الى المنهي عنــه فيجب العمل بحقيقته وهو ان يثبت قبح لعين المنهي عنه لا لغيره الا بدليل وهو منتف بالمطلق لا يقال فيه شبهة عدم الاضافة الى المنهي عنه لعينه لانا نقول شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود (قوله اوكون الفعل شرعيا الخ) عطف على القرينـــة يعني او انتفاء المانع وهو كون الفعل شرعيا في الاصل قبيحا في الوصف بان يجعل النهي مجازا في الاصل لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه وحقيقة في الوصف مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وفي الشرعي يصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهي اليه اذ لولا الوصف لم يصح اضافة النهي اليـــه واما كونه عكس الحقيقة فلكون عكس ما يقتضيه حقيقـــة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهي ومقتضاه فيما اضيف اليـــه النهي وان لا يثبت فيما لم يضف اليـــه ومتى ثبت مقتضاه فيما لم يضف اليـــه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثباتا لم يوجبـــه الكلام وابطال ما اوجبه وهذا في النهي الذي اضيف الى الشرع مطرد فيكون مانعا من ارادة الحقيقة والعكس في التحقيق مرادف لقلب الاصل (قوله كالظلم) يعني ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي ان يكون القبح في ذات المنهي عنه كالظلم فانه معناه لغة وحسا قبيح مركوز في العقل نزل الشرع ام لا (قوله والنهي عن الافعال الحسية المقارنة بالقرينة يقتضي القبح لغيره) يعني ان النهي عن الافعـال الحسية دالة على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف كالزنا والقتل وشرب الخمر الا اذا قام الدليل بخلافه كالوطئ في حالة الحيض فانه منهي لغـيره وهو الاذى بدليل قوله تعـالى قل هو اذى لا لذاته ولذا

يثبت الحل بالزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التى تثبت عليه (قوله ففى الوصف) يعنى فى صورة كون ذلك الغير هو الوصف اى فى الافعال الحسية (قوله كالاول يعنى كالقبيح لعينه) اى باطل مع كونه وصفا انت عرفت فى الشرعيات اذا كان القبح فى الوصف يكون فاسدا واما فى الافعال الحسية فاذا كان القبح فى الوصف يكون باطلا حاصله ان النهى عن الفعل الحسى يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اى لذاته او لجزئه وهو باطل اتفاقا و يحمل على القبح لغيره بواسطة القرينة فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهى عنه فهو بمنزلة القبح لعينه يعنى يكون باطلا ولا يترتب عليه الاحكام وان كان الغير مجاورا منفصلا عنه فلا والتحقيق فى المفصلات (قوله اى لا يكون المنهى عنه فى صورة المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما الخ) اى لا يكون المنهى عنه فى المجاور باطلا حكما كالوصف القائم بالمنهى عنه (قوله ولا يترتب عليه حكم شرعى الخ) عطف على قوله حتى يكون قبيحا الخ اى وحتى لا يترتب عليه حكم شرعى بل يترتب عليه حكم الحل الزوج الاول والنسب وتكميل المهر وغيرها فى وطئ الحائض واما فى وصف القائم كالزنا فلا لان الزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة لانه لابد من المناسبة بين السبب والحكم لايقال اهن العالم واعز الجاهل لان الاهانة لايناسب العالم كما ان الاعزاز لايلايم الجاهل ولا مناسبة هنا كذا فى الكشف (قوله كوطئ الحائض) اقول الفرق بين النهى المطلق عن الافعال الحسية و بين النهى عنها بالقرينة المجاورة ان نظير الاول قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم فان المنع من الاكل لمعنى فى اللحم وهو انه لا يوافقه ونظير الثانى قولك لغيرك لا تأكل هذا اللحم وقد عرفت انه مسموم يكون المنع لقبح فى غيره وهو السم المجاور لا لعينه فلا يكون قبيحا لعينه لا حقيقة ولا حكما بل يبقى الاصل مشروعا فيترتب الحكم عليه وهو الحل الزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان (قوله والنهى عن الافعال الشرعية) اى عن الافعال الحسية الشرعية (قوله اول الثانى الخ) نصب بفعل مقدر وهو يقتضى واول الثانى قبيح لغيره وصفا لكنه باطل وفى الافعال الشرعية فاسد (قوله فيصح المنهى عنه باصله) يعنى ان موجب النهى وحقيقته عندنا فى الافعال الشرعية ان يثبت القبح فى غير المنهى عنه وان يبقى المنهى عنه مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره (قوله لان كون الفعل شرعا الخ) متعلق بقوله فيصح (قوله قال الشافعى النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى الاول الخ)

يعنى موجب النهى وحقيقته عند الشافعى ان يثبت القبح فى غير المنهى عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما فى الفعل الحسى (قوله فيبطل المنهى عنه حينئذ) اى يبطل المنهى عنه لان الشئ اذا كان قبيحا لعينه يكون باطلا (قوله لاقتضاء الكامل) متعلق بقوله فيبطل اى يبطل لاقتضاء كمال النهى وهو المطلق كمال القبح وهو لعينه (قوله كما فى الامر) اى كاقتضاء الامر المطلق الحسن الكامل يعنى قال الشافعى انكم اتفقتم ان الامر المطلق يقتضى ان يكون المأمور به حسنا كاملا لمعنى فى نفسه كالصلوة والصوم الا بدليل كالوضوء والجهاد فينبغى ان يكون العمل بحقيقة النهى كالامر وهذه مقدمة قياسية فاذا كان النهى ضد الامر فثبت ان المطلق من كل شئ يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا (قوله والتضاد المشروعية والمعصية) اقول الاولى ان يقول والتناف بينهما لانه قال فخر الاسلام بين كونه معصية و بين كونه مشروعا وطاعة تضاد وتناف انتهى قال صاحب الكشف التضاد راجع الى كونه طاعة ومعصية والتنافى راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف والنشر المشوش اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف واما التنافى بين المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشئ اذا كان مشروعا لا يكون معصية البتة و بين اللامعصية والمعصية تناف انتهى قال صاحب البرهان والمنافاة جنس يدخل تحتها التضاد والتناقض وغيرهما وفى بعض النسخ لم يذكر التضاد لدخوله تحت التنافى انتهى فعلى هذا التحقيق وجب ان يقول التضاد بين الطاعة والمعصية او يقول التناف بين المشروعية والمعصية كما قال صاحب التوضيح ويمكن ان يجاب ان القوم يطلقون التضاد والتنافى والتناقض ولا يريدون بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة كما قال صاحب الكشف فى محل اخر (قوله قلنا فى الجواب عن الدليل الاول) يعنى قلنا فى جواب الشافعى عن دليله الاول وهو قوله لاقتضاء الكمال (قوله كمال المقتضى) بفتح الضاد وهو القبح والحرمة (قوله يبطل المقتضى وهو النهى الخ) اقول ان النهى بحقيقته يقتضى القبح فى عين ما اضيف اليه والنهى عن التصرفات الشرعية مشروع فى الاصل قبيح فى الوصف فيكون مجازا فى الاصل حقيقة فى الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل كما سبق تحقيقه واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج الفروع طريقان احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهى والثانى ان ينعدم بحكمه وفى الاول وهو اقتضاء النهى يصير النهى عن التصرفات

الشرعية نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق اى بيانا لانتهاء مدة المشروعية في التصرفات لانها يتصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد فيعاقب او يكف عنه فيثاب لان النهى مع المشروعية لايصح فيثبت القبح والحرمة سابقين على النهى ليصح النهى فصار كان الناهى قال حرمت عليكم هذا الفعل فلا تفعلوا فيصير على هذا التقدير التحريم سابقا على خطاب النهى ضرورة تصحيحا للنهى فيكون النهى مجازا عن النسخ وكلامنا فى النهى المطلق لا في النسخ هكذا حقق حميد الدين وشروح البزدوى (قوله اى بخلاف كمال المقتضى) بالفتح (قوله حيث لا يبطله كمال الحسن) اى لايبطل الامر المطلق المقتضى بالكسر كمال الحسن المقتضى بالفتح (قوله بل يحققه ويقرره) اى بل يحقق الامر المطلق الكامل كمال الحسن ويقرره فيكون القياس مع الفارق (قوله فانه لبيان الفعل الخ) اى فان النسخ لبيان انتهاء المشروعية فى التصرفات كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات (قوله والعبرة للمعانى لا الصورة الخ) يعنى ان الاعتبار فى التصرفات الى معنى النهى الذى لايصح نهيه مع المشروعية فيكون مجازا فى الاصل مع ما اضيف اليه وحقيقة فى الوصف مع ان النهى غير مضاف اليه تصحيحا للنهى (قوله وجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لايعد عبثا) اقول ولنا فى الجواب دليل عقلى ان للمشروعات درجات وهى فرض وواجب وسنة ومستحب ومندوب ومباح وادناها ان يكون مرضية وكون الفعل قبيحا منهيا ينافى كونه مرضيا وان كان داخلا فى المشية والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصى فانها بمشية الله تعالى وقضائه وحكمه توجد بلا رضاه فصار النهى عن هذه التصرفات نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق كذا فى البزدوى (قوله وجوبه لا قبل النهى فسلم) اى وجوب تصور وجود الفعل قبل النهى فسلم (قوله لجواز ان يمتنع بعده) اى لجواز ان يمتنع بعد النهى فلا يبقى المنهى عنه مشروعا ولا يعد عبثا (قوله وان اريد وجوبه بعده) اى ان اريد وجوب تصور وجود الفعل بعد النهى ممنوع (قوله لابد من الدليل عليه الخ) والدليل ما قاله فخر الاسلام والنهى لايقع على مالايتكون اى لايتصور ولايوجد على مالايتكون بيانه ان النهى يراد به عدم الفعل بناء على امتناع العبد عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه فيعتمد تصور وجوده شرعا ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه والنسخ لاعدام الشئ شرعا لينعدم فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناء على عدم المشروع بنفسه وهما اى النهى والنسخ فى طرفى نقيض فلا يصح

الجمع بينهما بحال والحكم الاصلى ماذكرنا وهو تصور الوجود بعد النهى كذا في البزدوى حاصله ان النسخ والنهى في طرفي نقيض وهو الوجود واللاوجود فلا يصح الجمع بينهما اى بين موجب النهى والنسخ بحال اى لا حقيقة بان يقال موجب النهى عدم المشروعية كالنسخ ولا مجازا بان يقال لفظ النهى مستعار من النسخ فثبت ان النهى يقتضى وجود المنهى عنه ثم ان النهى كما يقتضى وجود تصور المنهى عنه يقتضى قبح المنهى عنه ان امكن الجمع بينهما كما في الحسيات وجب الجمع بينهما والعمل بهما وان لم يمكن الجمع بينهما وجب ترجيح احد الطرفين فالشافعى رجح جانب الحرمة وعلماؤنا رجحوا جانب المشروعية ولنا وجوه الترجيح احدها ان الموجب الاصلى في النهى تصور المنهى عنه كما ذكرنا والقبح من مقتضياته شرعا فاعتبار الموجب الاصلى وهو الحقيقة اولى من اعتبار ما ثبت باقتضاء شرعا وثانيها ان الجمع بينهما اولى من اهدار الحقيقة لان مع اعتبار جانب الحقيقة وهو تصور المنهى عنه امكن اعتبار جانب القبح بان كان القبح راجعا الى الوصف ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار الحقيقة وهو التصور فكان الجمع بينهما اولى وثالثها ان الحرمة والقبح انما يثبت بطريق الاقتضاء سابقا على النهى تصحيحا للنهى هذه النكات الثلثة نكتة واحدة في البزدوى (قوله ويمكن ان يجاب بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت النداء الخ) اقول حاصل الجواب بعض ما ذكرنا قبل توضيحه ان النهى في الفعل الشرعى وجب الترجيح اما جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب تصور الوجود كما قلنا فالقبح راجع الى الوصف لان التصور هو الموجب الاصلى لغة لانه يقال نهيته فانتهى كما يقال امرته فأتمر فوجوب تصور الامتثال في المستقبل والحسن مقتضاه وكذا في النهى وهذا اولى من اعتبار القبح لان فيه الجمع بين اعتبار تصور الوجود واعتبار جانب القبح بان كان القبح راجعا الى الوصف فالجمع بينهما اولى من اهدار الحقيقة كما سبق ولنا في ترجيح جانب التصور وجهين آخرين وهما عرفا وشرعا اما عرفا فان لم يتصور الوجود لا يصح النهى فلا يقال للاعمى لا تبصر وللانسان لا تطر فوجب ان يتصور الوجود بعد النهى واما شرعا فان تحقق الابتلاء بتصور الوجود والقبح ليس كذلك فكان اعتبار الموجب الاصلى الذى له وجود اولى من اعتبار ما لا وجود له بحقيقته شرعا وعرفا ولغة بل ثابت شرعا لا عرفا ولا لغة كذا قال صاحب الكشف فعلى هذا التحقيق يجب ان يفهم هذا المقام خذ هذا وكن من الشاكرين (قوله وقلنا

في الجواب عن الدليل الثاني الخ) اى وقلنا في الجواب عن الدليل الثاني للشافعي وهو ان لا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا بل باطلا لتضاد المشروعية والمعصية (قوله اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف الخ) يعني يجب العمل بالاصل في موضعه اى بتحقق المشروعية في المنهي عنه ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان فيصير النهي مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا لا باطلا كما قال الخصم هذا غاية تحقيق هذا الاصل كذا في البزدوي (قوله والمشروعات تحتمل هذا المعنى كالاحرام الخ) حاصله لابد من اقامة الدليل على ان المشروعات تحتمل هذا الوصف كالاحرام الفاسد بالجماع قبل الوقوف اواحرم في حالة الجماع يفسد احرامه ويبقى حجه مشروعا مع صفة الفساد حتى وجب عليه اداء افعال الحج ولو ارتكب شيئا من محظورات الحج كقتل الصيد وحلق الرأس وغير ذلك يجب عليه الدم فاجتمع الفساد والمشروعية معا فيه مع انه منهي عنه فثبت ان النهي لاينافي المشروعية مع الفساد لكن يجب عليه القضاء في العام القابل كذا في شروح البزدوي وانما قلنا اواحرم في حالة الجماع مع انهما في الحكم سواء قال فخر الاسلام اذا جامع المحرم اواحرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا انتهى قال الشراح انما ذكره هذه المسئلة عقيبها دفعا لوهم من قال ان الاحرام عقد لازم والمفسد ورد عليه بعد الانعقاد فلهذا لاينعدم المشروعية فاجاب بانه اذا احرم مجامعا اى في حالة الجماع الخ وفي شروح البزدوي اسولة واجوبة في ايراد هذه المسئلة فليراجع ثمه (قوله والطلاق الفاسدين) الظاهر ان الفاسدين وصف الاحرام والطلاق ويمكن ان يكون وصفا للطلاق لانه مصدر في الاصل يستوي فيه التثنية والجمع والمفرد كما قال الصفدي في قول الطغرائي تزاحم الورد على الزمزم والمفسرون في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فيكون الطلاق في حالة الحيض اوفي طهر الجماع منهي عنه لمعنى في غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة في الحيض او بتلبيس امر العدة عليها اما تطويل العدة في حالة الحيض فظاهر لانها تعتد بثلثة اقراء غير ماوقع فيه الطلاق واما تلبيس العدة فلان الوطئ ان كان معلقا تعتد بوضع الحمل وهو اكثر منها وان لم يكن معلقا تعتد بالاقراء وهذا تلبيس امر العدة وهو التلبيس على مذهب الشافعي اظهر لان الحامل تحيض عنده فيشتبه وجه الاعتداد لعدم تيقنه بوجود الحبل وكذلك يلزم التلبيس في النفقة لان الحامل لها النفقة والمباينة لا نفقة لها كذا في شروح البزدوي

(قوله والصلوة في المغصوبة) اي المشروعات تحتمل هذا المعنى كالصلوة في الارض المغصوبة ولم يتعرض الى الفساد والكراهة لان الصلوة فيها توصف بالجواز واللا جواز والكراهة وعدمها ولاجل هذا قال فخر الاسلام والصلوة الحرام وقال صاحب الكشف لانها تؤدى بفعل حرام وهو شغل ارض الغير انتهى وانما اخر عن النظارين لانها لو كانت فاسدة لوجب عليه القضاء او وجوب قضاء الاحرام في العام القابل وكذلك يجب عليه الرجعة في الطلاق الفاسد ولا يجب القضاء في الصلوة في المغصوبة ولكنها مكروهة مثل الصلوة في الاوقات المكروهة (قوله والحلف على معصية) يعني كالحلف على محظور مثل قتل زيد وترك الصلوة والصوم والحج وشتم الابوين (قوله فاذا اختلف جهتاهما) اي جهتي المشروعية والمعصية (قوله فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة) ولا اتحاد فيها كما سبق تحقيقه (قوله يقتضي ما يفيده القرينة) حاصله ان حقيقة النهي وموجبه عندنا في الافعال الشرعية ان يثبت القبح في غير المنهي عنه وان يبقى المنهي عنه مشروعا لا يتصور امتناع المكلف عنه باختياره ويحتمل النهي ان يثبت القبح في عين المنهي عنه كالفعل الحسي فلا يبقى مشروعا اصلا ويصير النهي مجازا عن النسخ فالنهي يحمل على حقيقته عندنا وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وكما في بيع المضامين والملاقيح وحقيقته عند الشافعي ان يثبت القبح في الافعال الشرعية في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسي فيكون ما كان فاسدا عندنا باطلا عنده ويحتمل النهي عنده ان يثبت القبح في غير المنهي عنه فيبقى المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحا لغيره كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض او في طهر الجماع (قوله المال المتقوم الخ) الظاهر ترك المتقوم لان كلا منهما في القبح لعينه وهو البطلان (قوله ليحصل الفائدة الخ) اقول التعليل قاصر عن المعلل لعدم الافادة في زيادة المتقوم لان البيع بالخمر منهي بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل في ركن العقد ولا في محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله كذا في البزدوي

﴿ قال ﴾

قال صاحب البرهان ان البيع الشرعى مبادلة المال بالمال على سبيل التراضى فقول البيع بالخمر كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن انتهى ملخصا ويؤيد ماقلنا قول المص لحلوله فى غير محله كضرب الميت الخ لانك عرفت ان البيع بالخمر كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فلاخلال فى محله على ما نقل عن البزدوى فالصواب ان يقول ان البيع لما وضع لتمليك المال كان باطلا فى غير محله كبيع الحر والمضامين والملاقيح هكذا عبارة البزدوى (قوله اى فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهى عنه لاوصفا لازماله كالصلوة فى الارض المغصوبة الخ) يعنى النهى عن الصلوة متعلق بما ليس بوصف ولاسبب للمنهى عنه فلم يفسد ولم ينتقص المأموربه بتركها لان المكان لايدخل تحت الامر بخلاف الوقت فى الصلوة فان كالها داخلة تحت الامر ففواته يوجب النقصان بالمأمور به فلايتأدى بها الكامل فيكون فاسدا وتوضيحه ان النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة بسبب شغل الارض وانه صفة الشاغل وهو المصلى والصلوة اعراض شرعية قائمة بذاته المصلى فلايكون الشغل صفة للصلوة لان فيه من المحالين قيام العرض بالعرض وقيام العرض بمحلين وقد ذكرنا اشار فخر الاسلام الى الفرق بين الصلوة فى الاوقات المكروهة وبينها فى المغصوبة كما ان الوقت وصف داخل تحت الامر ففواته يوجب النقصان بالمأمور به فيكون ناقصا فاسدا واما فى الصلوة بالارض المغصوبة والبيع وقت النداء فلايكون الوصف داخلا تحت الامر فتكون مكروهة (قوله واعترض عليه الخ) اعلم ان العلماء اختلفوا فى جواز الصلوة فى الارض المغصوبة ذهب فقهاؤنا الى انها صحيحة و ذهب احمد بن حنبل ومالك الى انها غير صحيحة لهما ان القول بصحتها يؤدى الى الجمع بين الحل والحرمة وكون الفعل الواحد محظورا ومشروعا بيانه ان شغل الارض المغصوبة حرام لان الصلوة مركبة من القيام والركوع وبناؤهما على وضع القدم والسجود وبناؤها على وضع الجبهة ووضع اليد والركبة والرجل والقعود وبناؤها على الجلوس على الارض فثبت ان الصلوة فيها شغلها وانه حرام بالاتفاق وفاعله عاص واذا كان الفعل حراما لايكون مباحا ولامندوبا ولاواجبا لانه واجب الترك واذا كان الفاعل عاصيا لا يكون مطيعا متعبدا للتنافى بينهما فلايصح كذا فى شروح البزدوى (قوله لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات) يعنى ان الصلوة مركبة من اجزاء مختلفة مثل القيام والركوع والسجود والقعدة فهذه الاشياء تشتمل الحركات والسكنات (قوله والحركة شغل حيز الخ) هذا تعريف الحركة

(قوله شغل حيز واحد فى زمانين) تعريف للسكون (قوله فيشغل الحيز جزء ماهيتهما) اى ماهية الحركة والسكون لان الشغل مأخوذ فى تعريفهما (قوله وهما جزء الصلوة) اى الحركة والسكون جزئى الصلوة (قوله وجزء الجزء جزء) يعنى ان الحركة والسكون جزئى الصلوة وشغل الحيز جزء من جزء الصلوة فيكون جزء الجزء للصلوة جزأ لها (قوله وشغل الحيز فى هذه الصلوة) اى شغل المصلى بمال الغير منهى عنه (قوله لانه) اى شغل الحيز (قوله فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه) فاستحال ان يكون مأمورا به لان النهى ورد على جزء حرام فكان منهيا عنه غير مشروع ومحظور واذا كان مأمورا به يكون مشروعا غير محظور فاستحال ان يكون مأمورا به (قوله فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبى) يعنى ان الامر بالصلوة المركبة من الاجزاء المختلفة امر بالجزء واذا كان الجزء فاسدا لايكون مأمورا فلا تصح الصلوة فى الارض المغصوبة لان الصلوة فيها شغلها وانه حرام بالاتفاق وفاعلها عاص واذا كان الفعل حراما لايكون مباحا ولامندوبا ولاواجبا واذا كان الفاعل عاصيا لايكون مطيعا متعبدا للتنافى بينهما كما سبق (قوله واجيب بان المعتبر فى جزئية الصلوة شغل مالافساد فيه) حاصله ان هذا الفعل وهو كونه فى الارض المغصوبة اوفى الدار المغصوبة حرام من حيث انه شغل ارض الغير لكنه غير معتبر فى الصلوة لان شغلها حلال وقربة من حيث انه صلوة والجهتان متغايرتان بين الشغلين فلايكون المطيع المتعبد عاصيا من هذه الجهة ولاالفعل من حيث انه حلال حراما كذا فى الشروح (قوله والافسد كل صلوة الخ) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره هذا الشاغل مطيع عاص فى هذه الحالة واجاب بقوله والافسد كل صلوة لان جميع المذنبين عاصين مطيعين على اختلاف الجهات فلا تصح صلوة احد من المذنبين مع انها تصح (قوله وفساده ايضا لامن حيث تعينه المكانى الخ) اقول هذا ايضا جواب سؤال مقدر تقديره الجهتان اذا كانتا ملازمتين كانت احديهما كالوصف للاخرى فينبغى ان يفسد الصلوة كصوم يوم العيد فاجاب بقوله وفساده ايضا الامن حيث تعينه المكانى الخ اقول الاولى فى الجواب ان يقول الجهتان ليستا بمتلازمتين لتصور الانفكاك فان الشغل بدون الصلوة والصلوة بدون الشغل متصور كذا فى شروح البزدوى والجواب المشهور للعلماء ثانى الاجماع والمعقول اما الاجماع فان الائمة اجتمعت على انهم ماامروا احدا من المصلين فى الارض المغصوبة بالاعادة ولا نقل منهم احد

رواية فيه واما المعقول فلان الفعل الواحد اذا كان له جهتان يجوز ان يكون الفعل متعلق الامر من جهة ومتعلق النهى من جهة حتى كان مكروها من جهة مستحسنا من جهة اما الجمع بين الكراهة والحسن فى جهة واحدة لايجوز مثاله اذا رمى الى صف الكفار وانهم تترسوا بصبيان المسلمين فالرمى مأمور مستحسن من حيث انه يقصد به الكفار ومنهى قبيح من حيث انه يصيب المسلمين وكذا اذا قصد بالرمى الكفار فنفذ منه الى مسلم او قصد المسلم فنفذ منه الى الكافر فهذا الفعل الواحد حسن من وجه قبيح من وجه فثبت ان هذه الصلوة وهى كونها فى الارض المغصوبة حرام من حيث شغل ارض الغير وحلال وقربة من حيث انها صلوة والجهتان متغايرتان فيعتبر جهة الحسن لعدم كونه وصفا لازما لتصور الانفكاك فثبت ان النهى عن الصلوة فى ارض مغصوبة متعلق بما ليس بوصف فلم تفسد بل صحيح مكروه كذا فى البزدوى والجواب الاصح ان كل شئ تركب من اجزاء متجانسة متفقة كان لكل جزء منها حكم الكل يطلق عليه اسم الكل كالقطرة من الماء والذرة من الهواء وكل شئ تركب من اجزاء مختلفة كالصلوة والادمى لايكون لكل جزء منها حكم الكل ولايطلق عليه اسم الكل حتى يكون فاسدا كذا فى شروح البزدوى (قوله ولايتصور مثله) اى مثل انفكاك النقصان فى الصلوة فى الارض المغصوبة بالحاق اذن المالك وغيره (قوله فى الصلوة فى الوقت المكروه لان الصلوة فى الوقت المكروه الخ) اى لايتصور مثل انفكاك النقصان الناشى من الزمان كما يتصور من المكان فتبقى ناقصة فان قيل الصلوة فى الاوقات الثلثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهى يقتضى المشروعية مثل وقت طلوع الشمس ودلوكها اى زوالها وغروبها اذ لاقبح فى اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله من حيث انه حركة الفلك لاقبح فيه ولافساد وفاسد بوصفه من حيث انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة فيكون فاسدة لاناقصة قلت ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لامعيارها وهو سببها بل بالمصلى لانها قائمة به ووجوبها فى ذمته ولا اتصال لها بالوقت الامن حيث انه ظرفها لامعيارها واتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة لامن حيث الوصف كذا فى البزدوى وشروحه فان قيل الصلوة فى الارض المغصوبة اتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة فكيف يعتبر فى هذا الكراهة وفى الصلوة فى الوقت المكروه الناقصة قلت المصلى فى الارض المغصوبة يكون متصفا بالتعدى فيكون بهذا الاعتبار وصفا لاظرفا

مجاورا وهذا معنى قول المص بل من حيث اتصافه بالتعدى وذا مما ينفك الخ فان قيل فساد الظرف يقتضى ان يكون المظروف فاسدا كما فى المعيار فان الصوم يوم العيد فاسد لفساد الوقت فكذا الصلوة فى هذه الاوقات ينبغى ان يكون فاسدة وينبغى ان لايكون الصلوة فى هذه الاوقات ناقصة بل مكروهة كالصلوة فى الارض المغصوبة ليست بناقصة مع ان المكان ظرف واشتغاله حرام والنهى وارد فى الصلوة فيها فلايكون ناقصة كما لايكون فاسدة فاحتاج الى الفرق بين الصلوة فى الاوقات والصوم فى العيد والصلوة فى الارض المغصوبة فان الصلوة فى هذه الاوقات ناقصة والصوم فاسد والصلوة فى الارض المغصوبة مكروهة واجيب عن الاول ان الصلوة فى الاوقات لا توجد بالوقت بل بالمصلى كما ذكرنا وعن الثانى ان الوقت معيار وله اتصال بالوقت ففساد الصوم باعتبار فساد المعيار لانه وصفه لا من حيث الظرفية كالصلوة ولا من حيث المجاورة كالشاغل كذا فى البزدوى وشروحه (قوله لان نقصانه فى السببية) اى نقصان الوقت فى السبب لا فى اركانها وشروطها لان الوقت صحيح باصله فاسد بوصفه كما سبق (قوله ولا فى الصوم الخ) عطف على قوله ولايتصور مثله فى الصلوة اى لايتصور انفكاك النقصان فى الصوم اذا كان فاسدا مثل صوم يوم العيد وايام التشريق حاصله ان صوم يوم العيد حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى فى وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فى هذا الوقت بالصوم فلم ينقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف وهو معصية فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه فلايتصور انفكاك النقصان عن صوم يوم العيد يعنى لايتصور صوم يوم العيد بدون الاعراض عن ضيافة الله تعالى وترك الاجابة كما يتصور فى الصلوة فى الارض المغصوبة ولهذا لايلزم بالشروع بغير نذر فى ظاهر الرواية مثل ان يقول اصوم يوم العيد فقط لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ العبد عن وجوب القضاء لان الامر بالاتلاف مع الضمان لايجتمعان فصار كان الشارع قال له اقطع لاجل حقى فلا يجب عليه القضاء لحصول الامر واما اذا نذر لزم القضاء سواء شرع فيه ام لا وان ادى فى يوم العيد خرج عن العهدة هذا ملخص البزدوى وشروحه واما فى المبسوط فاذا صام يوم الفطر ثم افطر لاقضاء عليه فى قول ابى حنيفة وقالا عليه القضاء وذكر فى الاسرار عليه القضاء فى قول ابى يوسف لهما ان الشروع

يلزم كالنذر فيصح كما في سائر الايام ودليل ابي حنيفة ماذكرنا اولا وهو ظاهر الرواية (قوله لان تعـين الوقت معتبر فيه) اي تعين الوقت وهو بياض النهار متعين للصوم لانه عبادة والعبادة خلاف العادة والعادة الاكل والشرب في النهار وهو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعـين الوقت للصوم تحقيق الابتلاء فان قيل يجوز صوم الوصال وهو ان يوصل بعض الزهاد الايام و الليالي بالصوم و يمسك عن المفطرات ليلا ونهارا قلت هذا الصوم منهي عنه لانه عليه السلام نهى عن صوم الوصـال لان الوصال غير مشروع لان الليالي ليست بمحل الصوم ولا ممكن لان حيوة الادمي بالغداء والغداء بالاكل والشرب فاذا داوم على الامساك افضى الى الفنـاء فثبت ان الوصال غير ممكن كذا في الشروح (قوله و يقتضي النهي في الصورة المذكورة) اي في الصورة التي يكون القبح لغير المنهي عنه حال كون ذلك الغير وصفا لازما للمنهي عنه لايتصور انفكاك ذلك الغير عن المنهي عنه ولا يكون ذلك الغير من الشروط سواء صدق على الملزوم اولا كصوم الايام المنهية والبيع بالخمر (قوله الفسـاد في الوصف الخ) لان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي قبحـا لغيره لان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي مشروعية الاصل لان النهي يرفع الوصف والنفي يرفع الاصل فصار النهي حقيقة في رفع الوصف فحمل الشيء على حقيقته بلا مانع اولى من المجاز وان كانت استعارة المنهي عن النفي صحيحة لما بينهما من المشابهة (قوله فان الاصل في النهي عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الخ) اقول حاصله ان حقيقة النهي عند الشافعي ان يثبت القبح في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسي لان النهي و رد عليـه ومحتمله ان يثبت القبح في غير المنهي عنه فيبقى المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنهي عنـه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا (قوله الا عند الضرورة) الاستثناء مفرغ بتأ ويل العموم اي لمـا كان البطلان جريا في جميع الصور على اصله الا عنـد الضرورة او بعدم الصحة حاصل الاستثناء ان النهي المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنهي عنه قبيحـا لعينه غير مشروع اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقـة فيحمل على محتمله و هو ان يكون قبيحا لغـيره كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة و البيـع وقت النـداء و الطلاق في حالة الحيض كذا في الكشف اقول الفرق بيننـا و بين الشافعي ان كل الفاسد باطل عنـده و عندنا الباطل ما كان غير مشروع الاصل و الوصف

والفاسد ماكان مشروع الاصل غير مشروع الوصف فيكون كل الباطل فاسدا
وليس كل فاسد باطلا (قوله وهي مقتصرة الخ) اى الضرورة مقتصرة عند الشافعي
على القبح المجاور الذى وهو مكروه وهو ما كان مشروع الاصل والوصف
لكن جاوره وصف القبح (قوله كالبيع وقت النداء) والصلوة في الارض المغصوبة
والطلاق في حالة الحيض (قوله واما اذا دل على انه) اى ما اذا دل الدليل على
ان النهى لقبح الوصف اللازم الذى لا يتصور انفكاكه عنه (قوله فلا ضرورة
في عدم جريانه على اصله) اى لا ضرورة في عدم جريان النهى على اصل المنهى عنه
الذى ورد النهى عليه (قوله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل) لبطلان الحال السارى يوجب بطلان المحل بخلاف المجاور لانه ينفك
عنه فبقى الاصل سالما عن البطلان (قوله واما عندنا فان الاصل في المنهى عنه
الخ) اقول بيان هذا الاصل ان النهى المطلق في التصرفات الشرعية
فيقتضى قبحا لمعنى في غيره لكن متصلا به حتى يبقى المنهى عنه مشروعا مع
اطلاق النهى وحقيقته وتوضيحه ان حقيقة النهى وموجبه في الافعال
الشرعية ان يثبت القبح في غير المنهى عنه وان يبقى المنهى عنه مشروعا
ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره (قوله الا عند الضرورة) وهى قيام
الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يثبت القبح في عين المنهى عنه
فلا يبقى مشروعا اصلا كبيع المضامين والملاقيح وكقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم ويصير النهى مجازا عن النسخ والنفى كما سبق ان من قال بان المنهى عنه
يكون مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف بجعل النهى مجازا في الاصل لانه
لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهى اضيف اليه بل جعل حقيقة
في الوصف مع ان النهى غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل
(قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشئ الخ) كما في صوم العيد
وايام التشريق لان صحة الاجزاء وهى الامساك عن المفطرات الثلاثة وهو
الركن وصحة الشرط وهى بياض النهار وهو المعيار كافية في جواز الصوم عند
علمائنا خلافا لزفر والشافعي اقول الاولى ان يقول كافية في جواز الشئ لان
الصحيح ماكان مشروع الاصل والوصف والفاسد ماكان مشروع الاصل غير
مشروع الوصف وما نحن فيه في قبح الوصف اللازم فيكون جائزا فاسدا لا صحيحا
ويمكن ان يقال مراده اختيار قول من فسر الصحة بكونه مسقطا للقضاء فباعتبار
ان صوم يوم النحر وايام التشريق يسقط الواجب المنذور فلا يلزم القضاء

(قوله بالوصف الخارجي الخ) اقول هذا الجواب لايقنع الخصم لان الاصل عند الخصم ان يكون النهي في الشرعيات مثل النهي في الحسيات يوجب قبح الذات لان النهي اضيف اليه فلايبقى مشروعا اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة و البيع وقت النداء و الطلاق في حالة الحيض وهذا المذكور مكروه لانه مشروع الاصل والوصف لكن جاوره وصف القبح والنزاع في الفاسد لا المكروه (قوله فقلنا بناء على الاصل) يعني اثر هذا الاختلاف بيننا و بين الخصم يظهر في المسائل التي تذكر وهي بيع الربوا والبيع بالخمر والشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وصوم الايام المنهية وغيرها انها مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها (قوله يفسد الربوا فانه فضل خال عن العوض المشروط الخ) يعني يفسد البيع الربوا وهو معاوضة مال بمال مع الفضل الخالي عن العوض على احد الجانبين مستحق بعقد المعاوضة مشروع باصله وهو وجود ركنه وهو بعت واشتريت في محله وهو المال المتقوم اوهو مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي كما قال صاحب الهداية وغيره غير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض فصار فاسدا لاباطلا لكون النهي يقتضي بقاء المشروعية في الشرعيات كذا في البزدوي (قوله فلما كان مشروطا في العقد) اي لما كان الفضل مشروطا في العقد (قوله كان لازماله) اي كان الفضل لازما للعقد (قوله ثم هو) اي المشروط (قوله لان الدرهم) شبه الثمن اللام متعلق بخال (قوله لايصلح عوضا الا لمثله) اي لمثل الدرهم وان لم يكن له مثل بالزيادة اوالنقصان فيكون فضلا خاليا عن العوض على احد الجانبين (قوله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل الخ) الفاء متعلق بلايصح حاصله ان الفضل في العقد يفوت المساواة وانها شرط صحة البيع و اذا فات شرط صحة البيع كان فاسدا (قوله لكن الزائد فرع المزيد عليه فكان كالوصف) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الفاسد ما كان غير مشروع بوصفه وليس الفضل الخالي عن العوض ليس بوصف لان الفساد ليس في صلب العقد وهو الثمن كالبيع بالخمر بل في وصف العقد وهو الثمن فاجاب بقوله لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف لان الفضل يفوت المساواة وانها شرط الجواز واذا كان شرط الجواز كان مثل البيع بالخمر في الفساد اقول الاولى ان يقول فكان صفة بلاتشبيه لان الفضل الخالي عن العوض وهو الزائد يميز البدل عن السائر فيكون صفة ولان الصفة هي الاسم الدال على بعض

احوال الذات والزائد كذلك فيكون صفة كذا فى شروح البزدوى (قوله ويفسد البيع بالخمر) يعنى يفسد البيع اذا كان الخمر ثمنا لان البيع بالخمر منهى وصفه وهو الثمن لان الباء يصاحب الاثمان بخلاف ما اذا باع الخمر بالدرهم حيث يكون باطلا لا فاسدا لان الخمر مبيعه فكان الفساد فى الاصل دون الوصف كذا فى البزدوى وشروحه (قوله فانه مال غير متقوم) الظاهر ان يقول فانها لكن ذكر باعتبار الخمر كقوله تعالى هذا ربى على احد التأويلين اما كونها مالا لان المال غير الآدمى خلق لمصلحة الآدمى ولايقال لانسلم ان فيها مصلحة لانا نقول ثبت المنفعة فيها بالنص قال الله تعالى ومنافع للناس فثبت انها مال وقيل المال ما يجرى فيه الشح و الضنة وقيل المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة والخمر بهذه المثابة عند الكفار والفسقة فيكون مالا لكنها غير متقومة لان التقوم عبارة عن الحفظ والمتقوم مال محفوظ والخمر ليست بمحفوظة لانها واجبة الاجتناب بالنص فلاتكون واجبة الحفظ فمن حيث انها مال يصلح للثمنية ومن حيث انها غير متقومة لايصلح للثمنية فكانت ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا (قوله فجعلها ثمنا) الضمير فى جعلها راجع الى الخمر اقول يشير المصنف الى قاعدة النحو لان القاعدة فى التأنيث المعنوى روعى جانب اللفظ اولا ثم جانب المعنى ولهذا قال اولا فانه مال ثم قال فجعلها ثمنا وهذه مطردة الا فى قوله تعالى ما فى بطون هذه الانعام احلت لذكورنا ومحرم على ازواجنا (قوله لايبطل البيع) اى لايبطل ذلك الجعل البيع (قوله لما ذكرنا وهو قوله كالثمن) فانه كما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لايصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لامقصود اصلى يجرى مجرى آلات الصناعة ويؤيده ما قاله فى الحاشية كالبيع الفاسد اذا كان فساده من حيث ان الثمن فيه لايكون من جنس المال المتقوم كالخمر (قوله ان الثمن غير مقصود الخ) بيان لما ذكر لكنه ليس عينه بل عين ما ذكرناه ونقلناه فليراجع ثمه (قوله ولان ركن البيع الخ) عطف على قوله فانه مال غير متقوم اى يفسد البيع بالخمر ولايبطل لانه لاخلل فى ركن العقد ولا فى محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله (قوله لكن المبادلة التامة لم توجد) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا وجد ركن البيع ولاخلل فيه ولا فى محله كان البيع جائزا فاجاب بقوله لكن المبادلة التامة لم توجد الخ (قوله فى احد الجانبين) اقول الاولى ان يقول فى جانب المشترى لانه ان كان فى جانب البائع يكون باطلا واعتبار احد الجانبين فى بيع الربوا وهو معاوضة

المال بالمال مع الفضل الخالى عن العوض فى احد الجانبين كذا فى شروح البزدوى (قوله ويفسد البيع بالشرط) لان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط فالاولى ان يقول بالشرط الفاسد كما قال البزدوى لان كل شرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشترى لا يفسد العقد وكذلك لوكان الشرط لايقتضيه العقد ولامنفعة فيه لاحد لايفسده وهوالظاهر من المذهب كشرط ان لايبيع المشترى الدابة المبيعة لانه انعدمت المطالبة فلايؤدى الى الربوا ولا الى المنازعة اذاثبت نقول هذا شرط لايقتضيه العقد كذا فى الهداية وذكر هشام عن محمد اشترى جارية على انها حامل يجوز البيع وعن الهندوانى لو شرط الحبل من البايع لايفسد لان البايع يذكره على بيان العيب عادة ولو وجد من المشترى يفسد لانه ذكره على وجه اشتراط الزيادة كذا فى الكاكى (قوله كالربوا الخ) اى يفسد البيع بالشرط كفساد بيع الربوا (قوله فان الشرط امر زائد على اصل البيع الخ) يعنى يكون البيع بالشرط فاسدا لان النهى يقتضى بقاء مشروعية الاصل ولهذا قلنا فى قوله تعالى و لا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهى بعدم الوصف من شهادة محدود القذف حتى لوادى الشهادة لاتقبل منه ويبقى اصل الشهادة وهو التحمل حتى انعقد النكاح بشهادة محدود القذف كما انعقد بشهادة الاعمى لان الشهادة فى النكاح للتحمل لاللاداء فيبقى الاصل لان عدم قبول الشهادة انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة فيكون اصل الشهادة فاسدة كذا فى البزدوى (قوله و يفسد صوم الايام المنهية) نحو صيام العيد وايام التشريق لانه منهى عنه والنهى لايقع على مالايتكون فيكون حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى فى وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فى هذه الاوقات بالصوم فلم ينقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف وهو معصية الايرى ان الصوم يقوم بالوقت ولافساد فيه لانه وقت بحركة الفلك كسائر الاوقات من الفجر الى الغروب والنهى متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفساد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر هذا كلام البزدوى الجواهر فى اللغة عبارة عن عين الشئ واصله و فى عرف المتكلمين عبارة عن الجزء الذى لايتجزى وفى عرف التجار عبارة عن لؤلؤة كبيرة وغيرها وهو معرب كوهر والمراد هنا الاعيان التى تحتمل الفساد مثل اللحم وغيره يقال لحم فاسد اذا انتن وبقى اصله و فسد وصفه ولؤلؤة فاسدة اذا بقى اصلها اذا ذهب لمعانها

و بياضها واصفر لونها والمراد منه في الشرع ما كان مشروعا بالنظر الى الاصل غير مشروع بالنظر الى الوصف يعني بقي اصل المشروعية ولا يجوز الانتفاع به (قوله ترك للمفطرات الثلث) اى ترك الاكل والشرب والوقاع (قوله والاجابة) اى وترك الاجابة لان شروع الصوم فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ عن وجوب القضاء بالقطع لان الامر بالاتلاف مع الضمان لايجتمعان فكان صاحب الشرع قال له افطر لاجل حقي واذا لم يقطع صار فاسدا بترك الاجابة كذا في البزدوي (قوله فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة) اى فمن حيث اضافة الصوم الى ترك المفطرات يكون عبادة مستحسنة لانه قربة بترك شهوة البطن (قوله ومن حيث الاضافــة الى الاجابة) اى الصوم من حيث الاضافة الى الاجابة (قوله يكون منهيا عنه) اى يكون الصوم منهيا عنه لقبح في وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو معصية (قوله لما فيه من ترك الواجب) اللام متعلق بيكون لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضــا فا الى صاحب الشرع فبعدم القطع مع كونه مأمورا يكون تاركا للواجب فان قيــل اذا كان صوم الايام المنهية فاسدا لزم اجتماع الضدين لان صومها فعل واحد واذا كان ترك المفطرات وهو الامساك عبادة مستحسنة وترك الاجابة قبيحا لزم الجمع بين الحسن والقبح في فعل واحد وهما الضدان فلا يجوز جمعهما قلت اذا كان لفعل واحد جهتان يجوز له جهة مستحسنة وجهة قبيحة فلا يلزم الجمع بين الضدين لان الجهتين متغايرتان (قوله والضد الاصلي للصوم هو الاول) اى المفطرات الثلث هذا بيان على وجه يعقل لان المتناول من جنس الشهوات باصله فيكون قبيحا فصار تركه طاعة باصله وهو ترك الشهوة بالنظر الى اصل المتناول فانه كف النفس عما تشتهيه وهو طاعة كذا في البزدوي والكشف اقول في قوله والضد الاصلي للصوم هو الاول بحث لان الضد المفطرات لا ترك المفطرات فتأمل (قوله لا الثاني) اى الاجابة بالاكل والشرب (قوله لاختصاصه بهذه الايام) اى اختصاص الثاني وهو الاجابة بالامر بقطع الصوم بهذه الايام بالاكل والشرب دون سائر الايام لان الاعراض لايحصل الابها (قوله فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد الخ) اقول وفي الصوم في الايام المنهية اعتباران احدهما اعتبار اضافة الصوم الى ضده وهو المفطرات الثلث والثاني اعتبــار اضــافة الصوم المنهي عنه الى الاجابة فان اعتبر الاول يكون الصوم في الايام

المنهية بمنزلة الاصل بالنظر الى اصل المتناول من جنس الشهوات وهو الاكل
والشرب والجماع حاصله اذا كان الاصل المتناول قبيحا يكون تركه قربة فانه
كف النفس عما تشتهى فيكون الطاعة بمنزلة الاصل والصوم يقوم بالوقت
ولافساد فيه لانه وقت كسائر الاوقات وان اعتبر الثانى يكون الصوم بمنزلة التابع
لليوم لان النهى متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد وهو صفة لانه يتميز عن سائر
الايام ولانه اسم دال على بعض احوال الذات فكان صفة تابعة للموصوف
كذا فى الشروح (قوله وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع)
اى وباعتبار اضافة الصوم الى الاجابة لاالى الاضداد يكون الصوم المنهى عنه
بمنزلة التابع لليوم لان الناس اضياف الله تعالى فى ايام العيد والمتناول من
جنس الشهوات قبيح باصله وطيب بوصفه لكونه ضيافة الله فصار ترك التناول
طاعة باصله وهو ترك الشهوة بالنظر الى المتناول وهو الضد الاصلى ومعصية
بوصفه وهو ترك الضيافة المشروعة (قوله بمنزلة الوصف) اى بحيث لاتصور
لوجود ذلك الغير الا بالصوم المنهى عنه لان الصوم طاعة انضم اليها وصف
وهو معصية فيكون الصوم بهذه الايام المنهية عاصيا بهذا الاعتبار (قوله فبقى
الصوم فى هذه الايام مشروعا) باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا
لا باطلا اقول حاصل هذا الكلام ان النهى ورد لمعنى فى غير الصوم وهو ترك الاجابة
والاعراض عن ضيافة الله تعالى لكنه متصل بالصوم وصفا فيفسد الصوم
وهذا طريقة الامام ابى زيد والشيخين وعامة المتأخرين كذا فى الكشف (قوله
فلا يلزم بالشروع) اى بالشروع بغير نذر مثل ان يقول اصوم يوم النحر فقط
(قوله لان الشروع فيه شروع فى المعصية الخ) لان الشروع فيه متصل بالمعصية
فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ العبد
عن عهدة القضاء لان الامر بالاتلاف لايجتمعان كمن امر غيره باتلاف ماله لا يضمن
بخلاف النذر وبخلاف الصلوة فى الوقت المكروه اقول هذا عند ابى حنيفة
واما عندهما يلزم القضاء وفى المبسوط اذا صام يوم الفطر ثم افطر لاقضاء
عليه عند ابى حنيفة وقالا عليه القضاء وذكر فى الاسرار وعليه القضاء عند
ابى يوسف لهما ان الشروع يلزم فى المنهى عنه كالنذر فيصح كما فى سائر الايام
(قوله وفى الزائد) اى فى عدم قطعه بعد الشروع تقرير للمعصية (قوله
ولا يصلح للقضاء ايضا) اى لايجوز ان يكون صوم تلك الايام المنهية قضاء
من الصائم عن صيامات السابقة الثابتة فى ذمته بسبب من اسباب الصيام

كما لايلزم بالشروع (قوله لان ماوجب كاملا الخ) بل ماوجب ناقصا يؤدي كاملا فكيف يؤدي ماوجب كاملا ناقصا (قوله وصحة النـذر به) اى صحـة النذر بالصوم فيها واجب القضاء عليه حتى لوادى فى هذه الايام خرج عن العهدة بل صار صحيحا على قول من فسر الصحيح بكونه مسقطا للقضاء (قوله لانفصال المعصية عنـه) متعلق بقوله وصحة النذر يعنى يصح النذر بصوم العيد لانه نذر بالطـاعة وانما وصف المعصية متصل بذات صوم العيـد من حيث الفعل وهو الشروع فيه وبالقضاء بعده ينفصل وصف المعصية عنه اقول فيه بحث لان العلة قاصرة عن المعلل لانه ان ادى فى هذه الايام خرج عن العهدة مع عدم انفصال المعصية فتأمل (قوله فانه فى نفسه طـاعة الخ) عـلة الصحة يعنى يصح النذر صوم العيد لكون الصوم مشروعا فى هذا اليوم طاعة فى نفسه وان اتصل به وصف القبح (قوله وهى فى فعل الصوم لا فى ذكره) اى المعصية فى فعل الصوم بالشروع فيـه لان وصف المعصية متصل به و بالقضاء ينفصل المعصية عنه لا باسمه ذكرا لان ذكر المعصية ليس بمعصية وذكر الكفر ليس بكفر وكذلك ذكر الايمان بيانه انه اذا شرع فى الصوم يلزم الاعراض وترك الاجابة اما اذا ذكر الصوم اونذر بان قال على صوم ايام العيـد لايلزم الاعراض وترك الاجابة فان قيل لما كان الصوم فى هذه الايام منهيا ومعصية كان النذر كالنذر بالزنا و قتل النفس و ضرب ابيه و امه فلايلزم قلت هـذا المذكور فى الافعال الحسية بالغـير المشروعة باصلها واما الصوم فى هذه الايام ليس بمعصية ذاتا بل هو طاعة وقربة ومعصية متعلقة بترك الضيافة فالنذر صحيح من حيث انه قربة وطاعة وليس فيه معصية لانه لم يلزم ترك الضيافة لان الاجابة صحيحة بالقضاء (قوله اونقول) اى نقول فى صحة النذر به فيها (قوله انما هو باعتبار الجهة الاولى) اى باعتبار جهة الطـاعة اقول فيه بحث لانه اذا اعتبر فى فعل واحد جهتان احدهما مشروعة باصلهـا والاخرى بوصفها يجوز الشروع فيه لان الجهتين متغايرتان كما سبق الاان يقال الكلام فى انعقاد النذر لافى شروع فعله (قوله حتى قالوا لوصرح بذكر المنهى عنه) فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره اقول وجهه انه صرح فى النـذر بما هو منهى عنه نصا فلايصح و هذا نظير المرأة اذا قالت لله على ان اصوم يوم حيضى لم يصح النذر (قوله فى ظـاهر الرواية) فقـد روى عن ابى حنيفة انه اذا نذر بان قال لله على صوم النحر لايصح رواه الحسن اقول فيه بحث لان شراح البزدوى قالوا الفرق على ظاهر الرواية بين نذر

المرأة وبين نذر يوم النحر ان صوم يوم النحر مشروع باصله فصح النذر وان صرح بالمنهى عنه فى نذره واما نذر المرأة وهو الصوم مع الحيض فغير مشروع اصلا لان الطهارة عن الحيض واجبة اجماعا انتهى كلامهم فاذا كان الفرق فى ظاهر الرواية على هذا الوجه فكيف يصح قوله لم يصح نذره فى ظاهر الرواية (قوله بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر الخ) يعنى يصح النذر بذكر الغد اذا كان الغد يوم النحر لانه لم يصرح بنذر المنهى عنه نصا فصار هذا نظير المرأة اذا قالت لله علىّ ان اصوم غدا وكان الغد يوم حيضها صح النذر كذا فى شروح البزدوى (قوله والصلوة فى الاوقات المنهية ناقصة الخ) اقول لما فرغ من الافعال المنهية التى كانت مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها فاسدة شرع بالافعال المنهية التى كانت مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها ناقصة كالصلوة وقت طلوع الشمس ودلوكها لانها مشروعة باصلها اذ لا قبح فى اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة كذا فى البزدوى (قوله ناقصة ايضا) اى ناقصة كالصوم فى الايام المنهية (قوله لكنها دون) اى لكن الصلوة فى النقصان دون الصوم اقول دون نقيض فوق ولها معان احدها من ظروف المكان المبهم لاحتمالها الجهات الست وهذا ليس بمراد هنا وقيل هى ظرف يدل على السفل فى المكان او المنزلة كقولك زيد دون عمرو اى فى الشرف وهذا هو المراد ويؤيده تفسير المص بقوله اى ادنى مرتبة فى النقصان فللاعراب فيه لغتان احديهما اعرابها كاعراب الموصوف والثانية ابقاؤها على اصلها من الظرفية وعليهما قوله تعالى ومنا دون ذلك قرئ بالرفع والنصب الثانية كونها اسما نحو من دونه والثالثة صفة نحو هذا الشئ دون اى ردى وفى النحو تفصيلها لكن لا يساعده المقام (قوله اى ادنى مرتبة فى النقصان من الصيام فى تلك الايام) اقول فسر المص دونه بالادنى بحسب المعنى لان اصل النقصان لما وجد فيهما وكان نقصان الصوم فوق نقصان الصلوة مرتبة ونقصان الصلوة دونه فصار نقصان الصلوة ادنى مرتبة منه وهذا موافق ما قاله الزمخشرى معنى دون ادنى مكان من الشئ او يستعمل للتفاوت نحو زيد دون عمرو انتهى وقال الزركشى وهذا دون ذلك اى اقرب منه ودونك هذا اصله خذه من دونك اى من ادنى مكان منك فاختصر انتهى فانت عرفت تفسير دون بالادنى مطرد اما بحسب المعنى او بحسب الاختصار

(قوله لكونه معيارا له وجودا) اى لكون اليوم معيارا للصوم وجودا لان الصوم لايقوم ولايوجد الا باليوم كاملا حتى اذا اكل فى جزء من اليوم لايكون صوما بخلاف الظرف (قوله اومذكورا فى حده تعقلا الخ) عطف على قوله معيارا اى اولكون اليوم مذكورا فى حد الصوم تعقلا لان تعريف الصوم ترك المفطرات الثلث من الفجر الى المغرب والصواب ترك قوله تعقلا لان الوقت داخل فى التعريف قال فخر الاسلام الصوم يقوم بالوقت ويعرف به انتهى وقال الشراح ان الصوم يقوم بالوقت لانه جزء من اجزاء الصوم وداخل فى حد الصوم ولهذا لوصام الليل لايجوز مع ان الامساك عن المفطرات الثلث موجودة فى الليل لعدم بياض النهار فثبت ان الصوم يقوم بالوقت ويعرف به انتهى فالاولى ان يقول ومذكورا فى حده كما قال فخر الاسلام (قوله اكثر) خبران (قوله لكونه ظرفا لها فقط) اى لكون الوقت ظرفا للصلوة لان الصلوة لاتوجد بالوقت بل بالمصلى لانها قائمة به ولا اتصال لها بالوقت الا من حيث انه ظرفها واتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة لامن حيث الوصف كالمعيار لان اتصال الصوم باليوم من حيث الوصف لانه جزء من اجزاء الصوم وحده وان كان اليوم للصوم ظرفا فى الصورة لكنه وصفه والوقت ظرف لها فقط وليس كالوصف فظهر من هذا التحقيق حسن قوله فقط والافلا وجه له (قوله فتأثير نقصان اليوم فى الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت فى الصلوة الخ) الفاء فذلكة اى اذا كان الصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد اثر فساد الوقت فى الصوم من اثر فساد وقت الصلوة لازدياد اتصال وقت الصوم بالصوم (قوله ولذا) اى ولكون تأثير نقصان اليوم فى الصوم اشد من تأثير نقصان الصلوة (قوله فسد الصوم) اى فصار الصوم فاسدا فلايضمن بالشروع لان بمجرد الشروع فى الصوم صار مرتكبا بالمعصية لانه يوجب الاعراض وترك الاجابة فالادى بطريق المعصية اذا قطع لايجب حفظه وصيانته بطريق القضاء (قوله لا الصلوة) اى لاتفسد الصلوة بل تكون ناقصة لان الصلوة لاتوجد بالوقت لانه ظرفها لامعيارها وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لافاسدة كذا فى البزدوى (قوله واذا لم تفسد فتضمن بالشروع فى تلك الاوقات) اى لان بمجرد الشروع فى الصلوة لايصير مرتكبا للنهى عنه لان بمجرد الشروع فيها لايكون صلوة لانها مركبة من اجزاء مختلفة فلايكون لكل جزء منها حكم الكل فالآدمى مركب من اجزاء مختلفة لايكون لكل منها حكم الكل بخلاف الصوم فانه مركب من اجزاء متجانسة كالماء والهواء فيطلق على جزء منها حكم الكل كالقطرة

من الماء والذرة من الهواء فيكون في الصوم مرتكبا بالمعصية بالشروع فلا يضمن بخلاف الصلوة الا ترى ان الحالف يحنث بمجرد الشروع في الصوم فلا يحنث بمجرد الشروع فيها لان الصلوة في الشرع لاتكون بركعة واحدة بل بالركعتين فكيف تكون بمجرد الشروع فيها اقول هذا الوجه في الفرق اولى مما قاله صاحب الكشف انه قال توضيحه ان في الصلوة يمكنه الاداء بذلك الشروع لابصفة الكراهة بان يصبر حتى ترتفع الشمس فلهذا لزمته بالشروع وفي الصوم بعد الشروع لايمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه بالشروع انتهى فتأمل في وجه الاولوية (قوله نظرا الى جهة دنوها الخ) علة الضمان والضمير راجع الى الاوقات انت عرفت ان الصلوة لاتوجد بالوقت بل بالمصلي لانها لااتصال لها بالوقت الا من حيث انه ظرفها واتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة لامن حيث الوصف كالمعيار كما سبق (قوله وانما قال فتضمن ولم يقل فيلزم الخ) كما قال فخر الاسلام وتضمن الصلوة بالشروع ولم يضمن الصوم بالشروع (قوله نظرا الى جهة نقصانها في نفسها) اى نقصان الصلوة في نفسها لانظرا الى جهة دنوها من الصوم لان الامر المطلق للصلوة يقتضي الحسن الكامل والصلوة الكاملة انما تكون باوقات غير منهية لان الوقت وصف الصلوة فلا يتأدى بها الكامل لفوات الوصف لان الامر راجع الى نفس المأمور به اصلا اووصفا ولهذا لايصلح للقضاء (قوله والصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها فوق ما في الارض الخ) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان النقصان لايمنع الجواز لافي الاداء ولافي القضاء بان ترك فاتحة اوواجبا في الاداء اوفي القضاء يخرج عن العهدة سواء كان ساهيا فيجبر بالسهو اوعامدا فلا يجبر فوجب ان يتأدى به الكامل كما يتأدى الكامل بالصلوة في الارض المغصوبة فاجاب بقوله والصلوة في تلك الاوقات فوق ما في الارض المغصوبة فلا تصلح للقضاء وتصلح له ما في الارض المغصوبة (قوله فوق ما الخ) فوق نقيض دون وفي الاعراب نظيره الا انه ههنا مبني على الفتح فقط لان فوق مضاف الى ما لايتمكن الاعراب فيعرض البناء على الفتح نحو مثل ما وغيرما وحسبما وفوق ما نظيرها هكذا حقق ابن يعيش في شرح المفصل (قوله الكائنة صفة الصلوة) ومتعلق قوله في الارض وحذف الموصول مع بعض الصلة وان لم يجز عند النحويين لكنه يجوز عند حذاق المتأخرين كما قيل في اول المفتاح ان القسم الاول في المعاني اى القسم الاول الكائن في المعاني وفي التلخيص الفن الاول في المعاني والثاني في البيان والثالث في البديع

(قوله لان النقصان الناشي من المكان يمكن زواله كما سبق) اى كما سبق فى قوله وذا ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعيين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلى او الى بيت المال ولا يتصور مثله فى الصلوة فى الاوقات المكروهة لان نقصانها فى السببية الخ (قوله بخلاف النقصان الناشى من الزمان) اقول الاولى ان يذكر قوله كما سبق بعد قوله بخلاف الزمان او لم يذكر قوله بخلاف الزمان لانه معلوم فلا ينبغى اثباته بمثل هذا المختصر (قوله انما يمنع القضاء) اى انما يمنع النقصان القضاء اذا كان لفوات وصف داخلا تحت الامر وذلك اذا كان راجعا الى المأمور به اصلا اووصفا (قوله اذا كان راجعا الى نفس المأمور به) اى اذا كان النقصان راجعا الى نفس المأمور به فلا يصلح للقضاء لانه اذا رجع اليها يكون المأمور به ناقصا فى نفسه فلا يتأدى الكامل بالناقص لان مالزم كاملا لايؤدى ناقصا حاصله النقصان اذا كان لفوات وصف كان داخلا تحت الامر فيمتنع الجواز ولايتأدى به الكامل كالاعمى فى تحرير الرقبة فان فوات البصر يوجب النقصان لان وصف البصر داخل تحت الامر لان الرقبة الكاملة يقتضى الكمال وكذا نقصان الصلوة فى الاوقات المكروهة داخل تحت الامر لان امر الصلوة مطلقة كاملة فتقتضى الحسن الكامل وهو الصلوة الكاملة والوقت سببها فنقصان السبب يوجب نقصان المسبب وهو الصلوة لانها صفة المصلى والوقت راجع اليها لانه سببها فيمنع الجواز ولايتأدى به الكامل (قوله اصلا اووصفا) تمييز ان للرجوع (قوله واما ما لم يدخل تحت الامر) اى واما النقصان الذى لم يدخل تحت الامر وصفا (قوله ففواته لايمنع) اى فوات ذلك نقصان الوصف الذى لم يدخل تحت الامر لايمنع القضاء كالصلوة فى الارض المغصوبة لانها مشروعة باصلها ووصفها لكن جاورها وصف القبيح الذى ليس بداخل تحت الامر لان شغل المكان صفة الشاغل وهو المصلى وليس بسبب راجع الى نقصان المأمور به وصفا فلا يدخل تحت الامر بالصلوة فلا يوجب نقصان المأمور به فيجوز القضاء (قوله اى لايمنع القضاء لانه لايخل بالمأمور به وهو الصلوة) اقول حاصله الفرق بين ظرف الزمان وهو وقت الصلوة و بين ظرف المكان وهو الارض المغصوبة ان الوقت ليس باصل ولا وصف لها لانه ليس بمعيار لكنه سبب فنقصان السبب يوجب نقصان المسبب وهو الصلوة الكاملة فيكون النقصان داخلا تحت الامر لكونه راجعا الى نفس المأمور به وصفا فيمنع القضاء لئلا ينتقض المأمور به واما المكان فليس بسبب ولا وصف فلا يكون ناقصة

بل مكروهة بمجرد النهي ولهذا لايجوز القضاء في المكان لا في السبب والفرق الاخر
ان النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة بسبب شغل الارض وهو صفة
الشاغل وهو المصلي والصلوة اعراض شرعية قائمة بالمصلي فلا يكون الشغل
صفة الصلوة ولا يرجع الى صفة الصلوة والا يلزم المحالين قيام العرض بالعرض
وقيام العرض الواحد بمحلين بخلاف النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة
فتأمل (قوله ثم الوقت في الصلوة الخ) اقول هذا جواب سؤال مقدر من وجهين
احدهما ان يقال فساد ظرف الزمان لما اثر في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان
يؤثر فساد ظرف المكان في الصلوة في الارض المغصوبة حيث لا يتأدى به الكامل
وثانيهما ان يقال لما لم يؤثر فساد ظرف المكان في المظروف حيث يتأدى به الكامل
كان ينبغي ان لا يؤثر فساد ظرف الزمان ايضا حتى لا يمنع القضاء ايضا فاجاب
بقوله واما ما لم يدخل الخ (قوله بالدلائل القاطعة) اي بالنصوص القاطعة
كقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اقول فيه بحث لان الاوقات
اسباب في حق الفرائض كما عرف في باب بيان الاسباب دون النوافل مع ان
بالشروع الى التطوع يلزم القضاء فكيف يكون الوقت في القضاء في التطوع
بالنصوص قلت ان النوافل تابعة بالفرائض فيصلح الوقت سببا لها بالشروع
ويلزم القضاء فيكون وقتها بالدلالة القطعية لان النوافل لا تجوز بالاوقات
المنهية وبعد العصر والفجر بنص الحديث فيكون بالدلائل القاطعة بخلاف المكان
(قوله فنقصانه يمنع القضاء) اي نقصان الوقت الذي ثبت دخوله تحت الامر
بالدليل القطعي لكونه سببا يمنع القضاء اقول هذا مخالف بما ذكر في نوادر صلوة
المبسوط ان من شرع في صلوة التطوع في وقت مكروه وافسدها فقضاها في
وقت اخر مكروه تجوز انتهى وكذا مخالف بما ذكر في شروح البزدوي ايضا ان
الكافر اذا اسلم في آخر وقت العصر وفات الوقت ثم ادى في اليوم الثاني فيه يجوز مع
انه وجب بصفة الكمال بعد الفوات ويؤدي بصفة النقصان انتهى والجواب
ما قاله فخر الاسلام اذا فاتت العصر اصلا اضيف وجوبها الى جملة الوقت
دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يجز قضاؤها بصفة النقصان ولا يلزم
اذا اسلم الكافر في اخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني
وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يؤديها في وقت الاحمرار لان هذا لا يروى انتهى اي
لا يروى عن السلف مثل ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله واختلف المشايخ
فيه قال ابو اليسر يجوز واكثر المشايخ على انه لا يجوز وجه الجواز انه يجب بالسبب

الناقص فيؤدى بصفة النقصان فاذا عرفت هذا فاعرف ان ما ذكر فى المبسوط وشروح البزدوى بناء على قول ابى اليسر وقول المص ولا يصلح له فى الاوقات المكروهة بناء على قول فخر الاسلام واكثر المشايخ خذ جوابنا هذا فكن من الشاكرين (قوله بخلاف المكان فيهما) اى بخلاف نقصان المكان فى الصلوة لانه ليس بوصف ولا سبب فلا يكون داخلا تحت الامر لانه ليس بثابت بالدليل القطعى بل باخبار الاحاد لان النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة ثبت باخبار الاحاد بطريق الزيادة فلا ينتقص المأمور به بتركها (قوله فظهر ان معنى قولهم ماوجب كاملا لا يؤدى ناقصا الخ) يعنى ان النقصان ليس على اطلاقه بل مخصص بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا (قوله تذنيب) بلا تنوين او خبر مبتدأ مقدما او مؤخرا (قوله شبه) بالتشديد (قوله بالبحث عن ان كلا منهما الخ) الباء متعلق بتعقيب وضمير منهما راجع الى الامر والنهى (قوله بالتذنيب) متعلق بشبه (قوله وهو جعل الشئ ذنابة بشئ آخر) الذنابة بالكسر والضم الموضع الذى ينتهى اليه شئ والمناسب بقول المص شبه تعقيب مباحث الامر الخ ان يقول وهو جعل الشئ ذنابا لان الذناب بالكسر عقيب كل شئ او يقول جعل كل شئ ذنابا لشئ آخر لان الذنب التابع وهذا مناسب لتعليله بقوله لكونه تتميما الخ فتأمل (قوله لكونه تتميما لها وتعلقا بها الخ) اللام متعلق بجعل والضمير راجع الى البحث والضميران فى بها ولها راجعان الى مباحث الامر والنهى (قوله وان اورده الخ) وصلية والضمير راجع الى تعريف التذنيب باعتبار المعنى (قوله يستلزم تحريم ضده) لان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه لان الامر مخصص عند الاصوليين بالوجوب فيستلزم الضد تحريما لا ندبا واما من عمم القول فى امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها كذا فى التلويح وبيان كون الامر ضدا للنهى لان من حكم الامر وجوب الامتثال وهو الطاعة وان يصير الفعل على خلاف موجبه معصية اوهو الاقدام على ترك الفعل وهذا موجب حقيقته فبين كون الفعل طاعة وكونه معصية تضاد لان الفعل فيهما امر ان وجود بان بينهما غاية الخلاف وهذا موافق لاصطلاح المتكلمين ويجوز ان يقال يستلزم تحريم تنافيه لان حكم الامر يقتضى المشروعية وان يصير الفعل خلاف موجبه معصية فبين المشروعية والمعصية تناف لان الشئ اذا كان مشروعا لا يكون معصية البتة وبين اللامعصية والمعصية تناف كذا فى الكشف فالاولى ان يقول تحريم ضده وتنافيه وان يقول تحريم تنافيه لان صاحب البرهان قال المنافاة جنس

يدخل تحتها التضاد والتناقض وغيرهما انتهى و يؤيد هذا بعض نسخ فخر الاسلام حيث قال لدخوله تحت التنافى ولم يذكر التضاد اعلم ان العلماء اختلفوا فى ان الامر بالشئ هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس الخلاف فى المفهومين للقطع بان مفهوم الامر مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا فى اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل وانما الخلاف فى ان الشئ المعين اذا امر به فهل هو نهى عن الشئ المضاد له فمنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد كالحركة والسكون ومنهم من قال اذا تعدد يكون نهيا عن واحد غير معين (قوله كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به) اقول والحق ان الكفر ضد للايمان لان الكفر عرض واحد يعرض للانسان و يوصف باليهودية و النصرانية وغيرهما كالعرض الواحد الذى يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون اولان الكفر جنس وهذه الصفات انواعه كاللون الذى يدخل تحته البياض والصفرة والسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لان النفاق واليهودية و النصرانية راجعة الى الذات لا لمعان زائدة عليها لان هذه صفات اضافية واسماء نسبية و الصفات الاضافية ليست بمعان زائدة قائمة بالذات كما فى لفظ الاب و الابن و الاخ والذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معانى قائمة بالذات زائدة عليها بل علقة بين الصفة والموصوف والاسم و المسمى فلا يكون هذه الصفات صفة قائمة بالذات بل صفة للكفر راجعة الى الذات فيكون الكفر ضدا للايمان لا هذه الصفات كذا فى الميزان و الكشف ويؤيد هذا ما قاله التفتازانى فى التلويح لكن التحقيق الامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر انتهى فيكون الكفر ضدا للايمان فيكون له ضد واحد لا اضداد فان قيل يلزم من هذا المحالان قيام العرض بالعرض وقيام العرض الواحد بمحلين قلت انت عرفت ان هذه الصفات راجعة الى الذات بواسطة كونها صفة الكفر الذى هو جنس او عرض للذات لا صفات قائمة بالعرض ولا بالمحلين بل صفة اضافية كذا فى الكشف ملخصا (قوله وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به الخ) يعنى الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده ان فوت المقصود به سواء كان له ضد واحد او اضداد وسواء قصد به تحريم ضد المأمور به كما فى قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض فان معنى النهى وهو ضد الامر مقصود بالامر ههنا لان معنى الاعتزال عن النساء كف الزوج عن الوطئ فى حالة الحيض فيكون النهى مقصودا به فان قيل النهى عن الافعال الحسية قبيحة فى انفسها

المعنى في اعيانها بلاخلاف فكيف تحريم ضده مقصودا به لان امر الاعتزال مقيد بالحيض والنهى في الافعال يقتضى دوام الحرمة في النهى قلت نعم الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطئ في حالة الحيض فانه منهى لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى قل هو اذى لا لذاته ولهذا يثبت الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام يثبت عليه كما سبق (قوله اولا كالافطار للكف الدائم الخ) اى اولم يقصد بالامر وهو قوله تعالى فليصمه في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية تحريم ضده وهو المفطرات الثلث حاصله ان معنى الامر في الصوم كف المرأ عن المفطرات وهي الاكل والشرب والوقاع والافطار ضد المأمور به والامر يقتضى الكف عن المفطرات من اول الشهر الى آخره متصلا واحدا مع ان الافطار حلال في الليل فلا يقصد بالامر تحريم ضده وهو المفطرات (قوله المستفاد صفة الافطار الخ) حاصله ان الليل داخل في الشهر لكن الصوم مختص ببياض النهار فلا يكون الليل داخلا في الشهر في الصوم بدلالة قوله اتموا الصيام الى الليل (قوله وان لم يفوته) اى وان لم يفوت ذلك الضد اى النهى المقتضى به (قوله اى اللازم هو الكراهة لان الثابت يقتضى الامر كما لم يفوت المقصود به) نقول بكراهته ملاحظة لظاهر الامر فان مشابهة المنهى عنه يوجب الكراهة كذا في التوضيح (قوله لان الضرورة تندفع بها الخ) اى ضرورة الحرمة اللازمة من النهى الثابت بالامر من حيث انه صفة للنهى تندفع بسبب صرف النهى الى الكراهة لان الضد ليس بمفوت له فيندفع عن المنهى عنه الذى اضيف اليه النهى بسبب تعلق النهى الى الظرف المجاور الذى يلزم منه الكراهة لانه ليس باصل ولا وصف فلا يكون باطلة ولا فاسدة بل مكروهة فتندفع ضرورة الحرمة التى يلزم من النهى لان النهى والتحريم واحد وموجبه الحرمة كذا في الميزان فبقى المأمور به مشروعا فلا يفوت المقصود به ويمكن دفع الكراهة ايضا الاترى ان النهى عن الصلوة في ارض مغصوبة متعلق بما ليس بوصف للصلوة وهو الشغل بمال الغير وذا مما ينفك بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلى او الى بيت المال وهذا في الظرف المجاور المكانى وكذلك في الظرف المجاور الزمانى لان البيع وقت النداء متعلق بما ليس بوصف له لان النهى عن البيع بسبب ترك السعى وانه ليس بوصف الاترى ان البيع يوجد بلا ترك السعى بان يتبايعوا ساعين فيندفع الكراهة ايضا وكذلك ترك السعى بلا بيع بان تقعدوا في الطريق فارغين عنه فلا يكون النهى للوصف اللازم فثبت

انه كان لامر مجاور فاوجب الكراهة دون الفساد لم يفوت المقصود به (قوله ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما) اى القيام المأموربه الى الركعة الثانية فى قوله عليه السلام ثم ارفع رأسك الخ اقول هذا ضعيف فى التمثيل من جهتين احدهما ان صاحب الهداية قال فاذا اطمأن جالسا كبر وسجد لقوله عليه السلام فى حديث الاعرابى ثم ارفع رأسك حتى تستوى جالسا ولو لم يستوجالسا وسجد اخرى اجزأه عند ابى حنيفة انتهى وكذا فى شروح الهداية انت عرفت من هذه المسئلة ان الامر بالشيء لايستلزم تحريم ضده ان لم يفوت المقصود به لان ضد الامر وثنا فيه لم يفوت المقصود وهو الصلوة لان النبى صلى الله عليه وسلم ماصنعه الا عرابى صلوة حيث قال وما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلوتك فلو كان ترك التعديل مفسدا لماسماه صلوة فلا يمنع مثل هذا النقصان الجواز لا فى الاداء ولا فى القضاء كالصلوة فى الارض المغصوبة وثانيهما استدل ابو يوسف بحديث الاعرابى وهو قوله عليه السلام حيث رأه نقر نقر الديك قم فصل فانك لم تصل قال نفى كونه صلوة بترك التعديل فكان الحديث مشترك الالزام من الوجهين كذا فى شروح الهداية فلا يصح الاستدلال به سواء كان جالسا اوقائما فان قيل ان صح رواية مانقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلوتك فلا يؤدى الى الكراهة فقط بل يجوز ان يكون ناقصة داخلة تحت الامر لامكروهة وكلامنا فيها لا فى الناقصة قلت الامر والنهى اذا لم يفوتا المقصود نقول بالكراهة فى الامر والسنة المؤكدة فى النهى كذا فى التنقيح ملخصا فتأمل فى التمثيل (قوله فانه لايستلزم تحريم القعود الى قوله حرم القعود) فيه عبارة التلويح لكن هذا الحديث ليس بمذكور فى التوضيح والتلويح قال صاحب التوضيح والمأمور بالقيام فى الصلوة اذا قعد ثم قام لاتبطل لكنه تكره انتهى اقول حاصله ان ضد المأموربه ان كان مفوتا للمقصود ويكون حراما والا كان مكروها مثلا اذا تعين زمان المأموربه فالضد المفوت له يكون حراما فى ذلك الزمان كالامر بالصوم فان الكف عن المفطرات المقصود بالامر وضده الاكل والشرب لايتصور فى زمان واحد وهو المعيار لان اتصاف الشيء فى زمان واحد بفعلين متضادين اومتجانسين كجلوسين فى زمان واحد محال بخلاف الصلوة المأمورة بالقيام كاصلوا قائما لان ضد المأموربه وهو القعود لم يفوت المقصود بالامر فى الصلوة لان الزمان فيها ظرف متسع لاتعيين فيه للزمان بعينه لاللصلوة ولا للقيام فيها فيكون مكروها لاحراما لان قعود المصلى لايفوت القيام المأموربه لجواز

ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان اقول وقول صاحب التنقيح لا تبطل معناه لاتفسد لان عدم البطلان لا يوجب عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها كذا في التلويح (قوله ولم تفسد الخ) حال من الصلوة يعني لم تفسد الصلوة بترك القيام المأمور به فيها لعدم تعيين الزمان فان قيل النقصان اذا كان لفوات وصف كان داخلا تحت الامر يمنع الجواز وذلك بان يكون راجعا الى نفس المأمور به اصلا اووصفا وهذا كذلك فيمنع الجواز قلت نعم لكن لافوات للوصف فيها اصلا لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان فينجبر به (قوله والنهى عن الشيء يستلزم وجوب ضده) اى يقتضي وجوب الانتهاء من حيث انه امر بضده في الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهى كذا في الكشف فمقل الضد يكون واجبا ان فوت المقصود بالنهى حاصله اذا نهى عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود به فمقل الضد يكون واجبا ومحصوله ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فحرمة احدهما يوجب وجوب الاخر لان حرمة الشيء تدل على وجوب تركه كما يوجب في الامر وجوب احدهما حرمة الاخر لان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه فهذا المذكور تلخيص التوضيح والتلويح (قوله كالنهى عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف) اى كالنهى في قوله تعالى ولاتعزموا عقدة النكاح عن عزم عقدة النكاح الخ اقول هذا تمثيل للنهى عن الشيء يقتضي وجوب ضد الفوات له يعني يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود (قوله لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم) حاصله ان الكف عن التزوج داخل تحت النهى لان عدم الكف عن التزوج يفوت العزم فوجب الكف الذي هو حكم النهى من حيث انه امر بضده فوجوب الكف حكم الامر الثابت بالنهى كذا في الكشف (قوله فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة) حاصله ان حكم النهى ومقتضاه من حيث انه امر بضده يكون مشابها بالمأمور فيحتمل الندب والسنة المؤكدة لان الضد الذي لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهى ملاحظة لظاهر النهى كان ذلك الضد مشابها بالمأمور يوجب كونه سنة مؤكدة لان ادنى المأمور به ان يكون سنة مؤكدة (قوله فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه) الضمير راجع الى المحرم والفاء علة للاحتمال او تفريع على ان عدم ضد المنهى عنه اذا لم يفوته كان مندوبا وسنة مؤكدة ولا واجبا فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده

اعنى عدم لبس الرداء والازار لبس يفوت بالمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط
لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار
سنة مؤكدة لا واجبا وقوله فان المحرم الى قوله لا واجبا عبارة التلويح بعينه (قوله
فيكون لبس الازار) فان قيل لا نسلم ان لبس الازار سنة لان به ستر العورة وهو
واجب اجيب بانه يجوز ان يكون بانفراده واجبا كاكثر العرب فى الحجاز اما اذا انضم
الى شئ آخر كالاحرام فلا يجب لان الستر يحصل بالاحرام فيكون لبس الازار
سنة مؤكدة لا واجبا وفى التلويح لا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس
شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبنى على اعتبارانهم
من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس
المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد
يكون وجوديا انتهى اقول فيه بحث لان عدم الترك مفوت المقصود بالنهى
لا مفوت للبس الا ان يحمل اللام على التعليل لا على صلة التفويت والصلة
محذوفة كما قدرنا (قوله كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار) حيث قالا ان لم يفوت
عدم ذلك الضد فالنهى يقتضى كونه سنة مؤكدة انتهى كلامهما ملخصين
وانت ان معنى الاقتضاء الاستلزام كما ان مقتضى الامر الحسن ومقتضى النهى
القبح (قوله لجواز ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة الخ) اللام متعلق بقوله
ولا يستلزمها هذا منع يكفى فيه الجواز وله وقوع يأتى بقوله فان الزنا مثلا الخ
(قوله فان الزنا مثلا الخ) تفريع على طريق اللف والنشر المرتب (قوله فيلزم
ما يلزم الخ) هذا حسن تعبير تحرزا عن التصريح يعنى يلزم ان يكون اللواطة
ندبا وهذا باطل لم يقل به ملة من اثنين وسبعين ملة متفرقة ضالة اقول هذا
لا يرد عليهما لان كون لبس الازار والرداء سنة مؤكدة انما يلزم من مشابهة
المأمور ملاحظة لظاهر النهى لان النهى عن المخيط يوجب الكف عن لبس
المخيط لان حكم النهى امر بضده فيكون المحرم مأمورا بغير المخيط وهو الاحرام
وضده وهو الازار والرداء لبس يفوت له بل مشابها للمأمور فبمشابهة المأمور
فى كونه غير مخيط يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة هذا تلخيص التوضيح
وشروح البزدوى واما فى اللواطة فجهة الحرمة ثابتة بدليل قطعى وهو قوله
عليه السلام لا تزن و لا تلط فكيف يكون ندبا بالمشابهة لان المحرم راجح
على ان كلامنا فى النهى المطلق عن التصرفات الشرعية التى تقتضى قبحا
لمعنى فى غير المنهى عنه لا عن الافعال الحسية التى تقتضى قبحا لمعنى فى اعيانها

بلا خلاف مثل الزنا واللواطة والقتل وغيرها (قوله وكذا عدم قربان المنكوحة الخ) تفريع بقوله اواباحة (قوله ليس بمفوت الترك) اي الترك الزنا (قوله وهو مباح الخ) الواو حالية من القربان والضمير راجع اليه اقول لا يرد هذا ايضا لان كون فعل الضد سنة موكدة ان لم يفوت المقصود بمشابهة المأمور وفي فعل المباح لا يكون مشابها بالمأمور لان المأمور اما مأمور بامر الوجوب او بالندب والمأمور بالاباحة ليس بمأمور حقيقة حتى يكون ضدا غير مفوت له وكلامنا في حكم ضد الامر والنهي حقيقة لا في الضد المطلق قال ابو الحسن الاشعري في رواية والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدرى انه حقيقة في الوجوب فقط اوفي الندب فقط اوفيهما معا بالاشتراك وقال مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ ابو منصور ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا يعتقد فيه بندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام والاختلاف في النهي كذلك كذا في الكشف حاصله ان النهي عن الشيء ان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود يقتضي الندب وكونه سنة موكدة الا اذا قام الدليل على خلافه وان لم يكن التقدير هذا فيرد على قوله فيحتمله مايرد عليهما فتأمل

﴿ فصل ﴾

(قوله اختلفوا في المطلق والمقيد) هل هما خاص ام لا والصحيح انهما خاص (قوله كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين) قال صاحب التنقيح في الباب الاول اسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فطلق او معه فقيد او اشخاصه فعام وقال في التوضيح ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي انتهى اقول الاولى ان يقول كما صرح به فخر الاسلام وغيره لان القول قوله قال فخر الاسلام الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع الشركة اوكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد على وجه لا يشاركه غيره وهو مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد به وفلان خاص فلان اى منفرد به فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان بالنسبة الى الغنم والفرس والبقر فان كلا من هذه الالفاظ خاص من حيث انه وضع لمعنى واحد وهو انه حيوان ناطق اوصاهل وجنس من حيث انه يتناول الواحد ويحتمل الكل وعند الحكماء نوع من الانواع وان اريد خصوص النوع قيل رجل فانه نوع في لسان الشرع وصنف عند الحكما لانه خاص من بين سائر الانواع وان اريد به خصوص العين اى خصوص الفرد بين الافراد بالاتفاق قيل زيد لانه خاص من بين سائر الاعيان انتهى

كلامه ملخصا وكذا المقيد مثل رقبة مؤمنة ورقبة كافرة خاص لان كلا منهما
خاص بالنسبة الى الاخر فان قيل ذكر كلمة كل فى التعريف مع انها لاحاطة الافراد
والتعريف للحقيقة لا للافراد وسمى النوع جنسا والصنف نوعا مع انه لا بد
فى الجنس ان يشمل الانواع قلت ان اهل الشرع لم يلتفتوا التفاوت بين الذاتى
والعرضى الذى اعتبره الفلاسفة ولهذا لم يذكروا حدودهم فى تصانيفهم
وانما يذكرون تعريفات يوقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التميز تركا
منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم بحصول مقصودهم دونها قال سيد الامام
ناصر الدين السمرقندى فى اصول الفقه هذا كتاب فقهى لا يستعمل فيه بصيغة
التحديد فى كل لفظ بل يذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقائقها واسرارها
بالكشوف والرسوم وقال فيه فى موضع آخر ونحن لا نذكر الحدود المنطقية
وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللايق واذا كان
كذلك لم يلتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل فى التحديد بانها لاحاطة الافراد
والتعريف للحقيقة لا للافراد ولا الى استبعادهم كون الرجل نوعا للانسان
بان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم حكموا تارة على الرجل
والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما فى المقاصد والاحكام
فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهايم مثلا لو اشترى
كبشا فظهر انه غنم او جملا فظهر انه ناقة ينعقد البيع للتفاوت اليسيرة فى البهايم
وكذا فى الجواهر وحكموا تارة بكونهما نوعى الانسان لاشتراكهما فى الانسانية
وتارة الى اختلافهما نظرا الى تفاوت الذكورة والانوثة هذا تلخيص شروح
البزدوى (قوله وهو الشايع فى جنسه بمعنى انه من الحقيقة) يعنى ان المطلق خاص
من الحقيقة من حيث انه لمعنى واحد كانسان ورجل لان كلا منهما خاص وحصته
من بين سائر الاجناس ومن بين سائر الانواع لان دلالة المطلق على الافراد ضمنية
لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة
والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى
فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما لا على جميع الرقبة ولا بعض المعينة
(قوله محتملة لحصص كثيرة صفة حصة) حاصله ان المطلق حصة واحدة
خاصة من حيث انه وضع لمعنى واحد وحصته واحدة محتملة للكثير من حيث
انه يتناول الكل كما عرفت (قوله اى ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة الخ)
هذا تفسير بحسب المعنى على ان يكون الظرف مستقرا اقول الاولى ان يكون

الظرف لغوا متعلقا بالشايع بتقدير المضاف وهو شايع لان الاصل فى الكلام عدم الحذف والتقدير ان امكن المعنى وان لم يمكن وحذف الواحد الشايع اولى من حذف الاشياء الكثيرة التى لادلالة على حذفها حاصله ان المطلق لايدل على الشمول الابدلالة الشمول نحو ان الانسان لفى خسر وكل نفس ذائقة الموت والنكرة اذا اتصل بها دليل العموم وبيان هذا ان النكرة فى النفى تعم وفى الاثبات تخص لان النفى دليل العموم وذلك ضرورى لالمعنى فى صيغة الاسم واما النكرة المثبتة فانها تخص عندنا ولاتعم الا انها مطلقة وقال الشافعى هى توجب العموم ايضا حتى قال فى قوله تعالى فتحرير رقبة عامة يتناول الصغيرة والكبيرة والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافر منها بالقياس على كفارة القتل وقلنا نحن هذه مطلقة لاعامة لانها فرد فيتناول واحدا دون وصف والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا (قوله فخرج به العام) اى خرج بقوله بلا شمول العام لفظا ومعنى نحو الرجال والنساء وسائر الجموع اومعنى لاصيغة مثل من وما والرهط والقوم والطائفة والجماعة لان كلا منها فرد بصيغتها وجمع بمعناها فيدل على الشمول كذا فى البزدوى وخرج ايضا اسماء الاعداد لانها دالة على معدودات كثيرة شاملة لها (قوله ولاتعيين) عطف على قوله بلا شمول اى وبلادلالة تعيين وتخصيص ببعض المراد (قوله فخرج به المقيد) اى خرج بقوله ولاتعيين المقيد نحو رقبة مؤمنة لان الرقبة مطلقة عندنا شايعة للمؤمن والكافر وتقييد المؤمنة يخرج الرقبة المطلقة فالتعريف يكون مطردا ومنعكسا اقول فيه بحث لان المطلق فرد يتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف فيحتمل التقييد فاذا قيد بوصف خاص يخصه ببعض المراد منه واما اذا قيد بوصف عام فيكون المطلق عاما مقيدا فلايخرج من التعريف لابقوله بلاشمول ولابقوله ولاتعيين كمطر عام وخصب عام لان المطر والخصب مطلق وبقيد عام يكون مقيدا عاما لان العموم فى اللغة هو الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اذا عم الاعيان ووسع البلاد فيكون المطر عاما بمعناه وهو الحلول بالامكنة كذا فى البزدوى فالاولى فى تعريف المطلق ان يقول هو دال على ذات الشئ اوحقيقته من غير تعرض بقيد وهو المختار عند الاصوليين او يقول هو الدال على الماهية من غير تعرض الى الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو عند البعض لانه لايرد عليهما مايرد عليه لان تعريف العام هو الدال

على المسميات الكثيرة الغير المعينة فخرج بقيد من غير تعرض عن تعريف المطلق العام والمقيد لان فيهما تعرضا الى القيد اما في المقيد فقط واما في العام فبقيد المسميات الكثيرة الخ فيكون المطر والخصب عامين بمعناهما وهو الحلول بالامكنة والاعيان لاسم جمعهما المطر والخصب ولاجل هذا الورود فسر المص قوله بلاشمول اى ملتبسا بانتفاء مايدل على الشمول والاحاطة الخ دفعا للورود فان قيل ان اسماء الاعداد كانت داخلة في تعريف العام قلت نعم دخل اسماء الاعداد فيه فخرج بقوله الغير المعينة لان اسماء الاعداد وان كانت كثيرة لكنها متعينة (قوله كرقبة مؤمنة) اقول رقبة كبقرة يطلق على الذكر والانثى كقولهم شاة ودجاجة وحمامة واشباه ذلك فان العرب اجرت اسم الجنس المؤنث على المذكر وان كان حقيقيا واجرت اسم الجنس المذكر على المؤنث لانهم اراعت اللفظ تارة والمعنى اخرى كذا قال ابن الحاجب في اماليه قال صاحب الكشاف وابو حيان في البحر يستوى في اسم الجنس المذكر والمؤنث ويقال دابة للمذكر كما يقال حمار وحمارة انتهى قال ابن الحاجب من حسن جرى صفة المؤنث على ما لم يكن وضعه لمذكر معين فظهر فرق بينهما من حيث الاستعمال ومن حيث المعنى ولا يستدل على التأنيث في بغلة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ثبوت ان البغلة للذكر والانثى بتأنيث كانت والشهباء في قول العرب ان بغلة رسول الله كانت شهباء لانه استدلال بمثل صفراء ولونها بكون البقرة انثى على انه قد نقل عن بعض العلماء انه قال سلونى عما شئتم وكان ابو حنيفة حاضرا لايشعر به فقال لانسان قل له اذكر كانت نملة سليمان ام انثى فلم يحر جوابا ثم قيل لابى حنيفة كانت انثى بدليل التأنيث في قالت نملة ولو كانت ذكرا لقال قال نملة انتهى كذا في برهان الزركشى والسيوطى اقول ايراده بعلاوة في الجواب يدل على الضعف في الظاهر واما في الحقيقة اولم يحتمل التذكير كيف سأل ابو حنيفه وكيف سكت بعض العلماء الفصيح في الجواب والجواب لابى حنفية بقوله لو كان ذكرا لقال قال نملة ليس بشئ لانه اسند الى ظاهره فيجوز التذكير (قوله وغيرها) الضمير راجع الى المؤمنة (قوله اذا ورد البيان الحكم) اى اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم (قوله اجرى المطلق على اطلاقه الخ) جواب فان لم يكن (قوله مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا) اى اطعم رجلا مطلقا اى سواء كان غنيا او فقيرا صحيحا او مريضا واكس رجلا عاريا عن اللباس وهو الفقير والمسكين (قوله اعتق رقبة لاتعتق رقبة كافرة) يعنى ان المقيد وهو رقبة كافرة يوجب تقييد المطلق

اعنى اعتق رقبة بالمؤمنة لان النهى عن اعتاق رقبة كافرة والامر باعتاق رقبة مؤمنة يوجب تقييد الرقبة بالمؤمنة ضرورة لانه لاواسطة بينهما عندنا بخلاف المعتزلة فانهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين فلا يوجب تقييد الاخر بالذات (قوله فان نفى تمليك الكافرة الخ) علة لموجبا مقدرا فى قوله اوبالواسطة (قوله وهذا) اى نفى تمليك الكافر (قوله يوجب تقييد ايجاب الاعتاق الخ) اى يستلزم نفى تمليك الكافر نفى اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فصار كقوله لاتعتق عنى رقبة كافرة فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فنفيه وههنا قيد الكافرة منفى فقيد ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن صاحب التنقيح ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما كما قال المص هو الخارج عن الشيوع بوجه ما سواء كان هو المذكور فى المقيد او فى غيره لانه فى مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما فالتفصيل فى شروح البزدوى والتلويح (قوله حمل المطلق على المقيد الخ) هذا جواب لقوله وان كان احدهما الخ (قوله وان الحد) اى الحكم (قوله فاما ان يختلف الحادثة الخ) ككفارة اليمين والقتل (قوله ولا حمل عندنا) اى لا يحمل المطلق على المقيد عندنا يعنى لا يحمل رقبة مطلقة فى كفارة اليمين على رقبة مقيدة بالايمان فى كفارة القتل لان رقبة مطلقة لا امامة عندنا والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالطلق فصار نسخا وقد جعل وجوب التحرير جزاء لامر اى شان فصار ذلك سببا له فتكرر مطلقا بتكرر سببه وهو الشان كتكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس تكرار الحكم بتكرر السبب من باب العموم فصار مقيدا بالملك لاقتضاء التحرير الملك لا على جهة الخصوص ولم يتناول الرقبة الزمنة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا فوقعت على الكامل منه ذاتا الذى هو موجود بجميع اجزائه فلم يتناول ما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن كذا فى البزدوى (قوله خلافا للشافعى) قال فخر الاسلام وقال الشافعى ان النكرة توجب العموم حتى قال فى قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة يتناول الصغيرة والكبيرة والسواد والبياض والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافر منها بالقياس على كفارة القتل انتهى وفى هذا المقام ابحاث كثيرة لشروح البزدوى لكن لا يساعدها المقام (قوله وان اتحدت) اى الحادثة كصدقة الفطر من هنا الى قوله لمخالفة المأمور به

عبارة التلويح (قوله فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب) اى يكون دخول النص المطلق والمقيد على السبب (قوله فان الاول) اى ان كان الاطلاق والتقييد في السبب (قوله فلا حمل) اى لم يحمل المطلق على المقيد عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب لانه يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا كذا في التوضيح (قوله خلافا له) اى للشافعي في قوله فلا حمل (قوله كوجوب الصاع في صدقة بسبب الرأس مطلقا) في احد الحديثين هذا تمثيل لدخول النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد (قوله ومقيدا بالاسلام) عطف على مطلقا يعني وجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مقيدا بالاسلام في آخر الحديثين وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين (قوله وان كان الثاني) اى ان اتحدت الحادثة ودخل نص المطلق والمقيد على الحكم لا على السبب يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق (قوله كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام) في كفارة اليمين في سورة المائدة (قوله وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ثلثة ايام متتابعات) عطف بالجر على قراءة العامة وفي التنقيح مع قراءة ابن مسعود فالمآل واحد (قوله لامتناع الاجتماع بينهما) فان الحكم وجوب ثلثة ايام من غير قيد تتابع في قرأة العامة وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب ثلثة ايام متتابعات فالمطلق يوجب اجزاء غير التتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه فيحمل المطلق على المقيد لامتناع الجمع بينهما لكن هذا يخالف ماقال المص في تعريف القرأن وهو النظم المنزل على رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم المنقول عنه تواترا انه قال خرج جميع ماسوى القرأن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات الخ فلا يكون قراءة ابن مسعود قرأنا حتى يلزم امتناع الاجتماع بينهما ويحمل المطلق على قراءته بالاتفاق اقول اشار المص بهذا المثال الى الجواب لان قراءة العامة ساكتة عن التتابع وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة بمثلها فيجوز الزيادة على الكتاب بطريق الشهرة فيكون نصا في التتابع فيحمل المطلق الساكت على المقيد المشهور لاتحاد الحادثة وكانا في الحكم دون السبب وانما قلنا بهذا المثال لان قراءة ابي في سورة البقرة فصيام ثلثة ايام متتابعات شاذة لايزاد بمثلها على الكتاب فان قلت انا نحمل هذا المطلق على المقيد في كفارة

القتل والظهار حيث شرطتم التتابع فى الصوم فلا يحتاج الى التكلف قلنا هذا لا يجوز
لان كفارة اليمين فى حادثة وكفارة القتل والظهار فى حادثة اخرى فلا يجوز الحمل
ولهذا حملناه على مقيد وارد فى هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة
بمثلها يزداد على الكتاب والشافعى لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير
المتواتر مشهورة كانت او غير مشهورة فان قيل يحمل المطلق على المقيد عنده وان وردا
فى حادثتين كما فى رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات فلم لم يحمل ههنا على المقيد
فى حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار قلت ان الحمل عنده اذا كان المقيد نوعا
واحدا واما اذا كان نوعين نوع مقيد بالتتابع ونوع مقيد بالتفريق فلا يحمل لئلا يلزم
ترجيح احدهما على الاخر الا ترى ان صومى كفارة القتل والظهار مقيد بالتتابع والصوم
فى الحج التمتع مقيد بالتفريق ولهذا يحمل عنده كذا قال صاحب الكافى فالمثال المتفق
عليه قوله عليه السلام فى حديث الاعرابى صم شهرين وروى شهرين متتابعين الحديث
اقول وجهه ان الحديث المطلق وهو صم شهرين غير متواتر فيجوز الزيادة عنده على
النص الغير المتواتر بالمشهور وخبر الواحد (قوله وانما لم تقيد الحكم بكونه مثبتا الخ)
اقول هذا تعريض لصاحب التنقيح حيث قال هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان
منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا (قوله لان
النكرة فى سياق النفى عام الخ) بيان ذلك عند اتصال دليل العموم بها ان النكرة
فى النفى تعم بالاتفاق سواء دخل حرف النفى على نفسها نحو لا رجل فى الدار
او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا وفى الوجهين يثبت العموم فيها
ضرورة واقتضاء لا لمعنى فى نفس الصيغة اذ هى لا يتناول فى النفى والاثبات الا واحدا
وذلك لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى رؤية هذه الحقيقة وهى موجودة فى جميع
الافراد وكان من ضرورية انتفاء رؤية جميع الافراد لئلا يلزم الجمع بين النقيضين
اذ او رأى رجلا واحدا لا ينتفى رؤية تلك الحقيقة الا ترى لو قال ما اكلت اليوم شيئا
فمن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولو لم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب
لان الايجاب الجزئى لا يناقض السلب الجزئى ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت
ما انزل الله على بشر من شئ رد الله قولهم بقوله عز اسمه قل من انزل الكتاب الذى
جاء به موسى ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا رداله فان قيل قد يصح
الاضراب عنها باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين
او رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح بل رأيت رجلين او رجالا
فى ما رأيت رجلا قلنا نحن لا نسلم صحة ذلك ولئن سلما فنقول بقرينة الاضراب

يفهم ان المراد نفي صفة الوحدة لانفي جنس الحقيقة كذا هذا وكذا تعم في موضع الشرط كما تعم في النفي نحو من تأتني بمال فله كذا لانه لايختص بمال دون مال كذا في الكشف وانما قلنا ان النكرة في سياق النفي تعم بالاتفاق لان النكرة في الاثبات اذا كانت مصدرا يحتمل العموم فانه تعالى قال لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة فكذا لوقال انت طالق طلاقا ونوى الثلث يصح فعلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم في الاثبات واما في الاسم فلايصح الاترى انه لوقال رأيت رجلا كثيرا فلايصح كما سبق في اختصار الامر من المصدر (قوله لامطلق الخ) حاصله ان المص لم يقيد الحكم بكونه مثبتا كما قيد صاحب التنقيح لان النكرة في سياق النفي تعم وكلامنا في حمل المطلق على المقيد لافي حمل العام على الخاص اقول في جواب هذا التعريض ان صاحب التنقيح نظر الى اصلها الان النفي دليل العموم وذلك ضروري لالمعنى في اصل صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ماجاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجميع فيصح نفيه بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لايوجب مجيء غيره لاصيغة ولاضرورة كذا في البزدوي ويمكن ان يقال المراد من المطلق هنا ان يكون غير مقيد بقيد سواء كان عاما مطلقا اي ليس بمقيد اومطلقا حقيقة فلايحمل اتفاقا وهذا وجه وجيه ولاجل قيد الحكم بالاثبات ولكل وجهة (قوله والمعرفة ليست بمطلقة) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الكلام في حمل المطلق على المقيد اذا كان الحكم مثبتا لامنفيا سواء كان المنفي نكرة او معرفة نحو لاتعتق الرقبة ولاتعتق الرقبة الكافرة فلايلزم العموم بوقوع النكرة في سياق النفي فاجاب بقوله والمعرفة ليست بمطلقة لان المطلق لابد ان يكون نكرة والمعرفة خلاف النكرة فلايكون مطلقة حاصله اذا دخل لام التعريف فيما لايحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد يكون من دلائل العموم نحو قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر وكذلك السارق والسارقة الزانية والزاني ومثاله قول علمائنا المرأة التي اتزوج طالق كذا في البزدوي فيلزم مايلزم على الاول لان كلامنا في حمل المطلق على المقيد لافي حمل العام على الخاص وان اريد المعرفة بعينها فلايكون مطلقة لانها موضوعة لفرد غير متعين والمعرفة خلافها اقول يمكن ان يقال ان دخول اللام على النكرة لايمنع ان يكون مطلقة اذا كانت اللام جنسا نحو قولهم فلان يحب الدينار والدرهم فالمراد منه جنس الدينار والدرهم لاكل دينار الدينار ودراهمها ثم اعلم اختلف ائمة الاصول ان الجنس اذا دخلت لام التعريف كان اللام لتعريف

ذلك الجنس اولاستغراق الجنس وذكر الشيخ ابو المعين فى طريقته قال بعضهم
ان هذا الجنس يراد ويحتاج فى استغراقه الى دليل واليه مال ابو على القسوى من
أئمة الادب وعلى هذا القول المحققون من المتأخرين وقالوا هذا اللفظ كما يتناول
بحقيقته كل الافراد يتناول بحقيقته ادنى الافراد وكل فرد يحتمل ان يكون كل
جنس عند عدم مزاحمة فرد اخر وبالمزاحمة يصير بعضه فلما ساوى البعض
الكل فى الدخول تحت الاسم ترجح البعض بالتيقن فانصرف مطلق اللفظ الى
الادنى لتيقنه وهو الفرد واحتمل الصرف الى الكل بدليله والدليل على مذهبهم
انهم قالوا فى قوله لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ان هذه الايمان
تقع على الادنى مع احتمال الكل ولا يقع على الكل الا بالنية حتى يحنث بشرب
قطرة وتزوج امرأة وشراء رقبة ولو نوى الكل لا يحنث فان قيل انما لا ينصرف
الى الكل للتعذر قلت التعذر متعذر فى قوله طلقى نفسك ومع هذا يتناول الادنى
دون الاعلى كذا فى الكشف فان قيل ان الجمع لما صار جنسا واللام للتعريف
فينبغى ان يكون المراد كل الجنس لا الواحد ولا يحنث بتزوج امرأة واحدة
ولا بشراء عبد واحد لانهما ليسا بجنسين كاملين بل هما بعض الجنس قلت
جوابه ما ذكره فخر الاسلام اذا دخل لام التعريف على الجموع يحمل على
الجنس لان لام المعرفة للعهد ولا عهد فى اقسام الجموع فحمل على الجنس لان فيه
معنى الجمع بيانه ان لفظ الجنس اذا اطلق على الجنس دخل فيه عدد الثلث فصاعدا
فوجد فيه معنى الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو حمل على حقيقة الجمعية اعنى
الثلث بطل حكم اللام بالكلية فصار الجنس اولى من ابقاء الجمع على حقيقته
قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى من بعد تسعة وقال اصحابنا فيمن قال
ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد
فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع
على الواحد على انه كل الجنس لا بعضه الا ترى انه لولا غيره لكان كلا فان آدم
عليه السلام وحده كان كل الجنس للرجال وحوا كانت كل الجنس للنساء
فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة فيكون الواحد كل الجنس فصار الجنس مثل
الثلثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا
على الواحد فصاعدا فصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال
الكل انتهى ملخصا فثبت ان يكون المعرفة مطلقا كاسم الجنس وهذا جواب
وجيه لقول المص والمعرفة ليست بمطلق واما وجه قول المص حجة عامة المشايخ

الكتاب واجماع اهل اللغة اما الكتاب فقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وصحة الاستثناء دليل الاستغراق وقوله تعالى ثم استوى الى السماء فسويهن جمع الضمير مع انه تعالى ذكر السماء بلفظ الواحد وهذا دليل الاستغراق ايضا كذا ذكر الاخفش وقوله تعالى من الارض مثلهن و بهذا عرفنا كون الارضين سبعا وكذا استدل العلماء قاطبة بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة الزانية والزاني في ايجاب القطع والجلد على كل السارق والزاني ومثل هذا كثير في القرآن وكذا اطبقوا ان الالف واللام في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين لاستغراق الجنس يعني جميع المحامد لله تعالى وفي قولهم يقع على الادنى رد لهذا الاجماع وفي شروح البزدوي اجوبة كثيرة و جواب عن قول المتأخرين ان الواحد كل الجنس عند عدم مزاحمة فرد آخر وبالمزاحمة يصير بعضه فانصرف البعض الى الادنى لتيقنه الخ لكن لايساعد المقام (قوله سواء اختلف الحادثة) كالكفارة اليمين و القتل يحمل عنده لاعندنا (قوله اولا) اى لم يختلف الحادثة كصدقة الفطر (قوله اوكانا في السبب) اى اوسواء كان الاطلاق و التقييد في السبب كسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين و مقيدا بالاسلام في الآخر لم يحمل عندنا ويحمل عنده (قوله اوفي الحكم) اى سواء كان الاطلاق والتقييد في الحكم في صورة اتحاد الحادثة يحمل بالاتفاق (قوله لان الناطق بالقيد الذى هوالمقيد) اقول هذا تقييد لان الذى صفة الناطق لاصفة القيد والمعنى ان المقيد ناطق بالقيد لان الشيء لايكون مقيدا الا بالقيد فيكون ناطقابه (قوله اولى من الساكت عن القيد الذى هو المطلق) انت عرفت ان الذى ايضا صفة الساكت والمعنى ان المطلق ساكت عن ذكر القيد والايكون مقيدا وجه الاولوية ان المطلق ساكت عن القيد والسكوت عدم والقيد وجودي والوجود راجح على العدم فيكون اولى (قوله قلنا في جوابه ذالك اى الترجيح بالناطقية الخ) اقول هذا التفسير جواب التفتازاني في التلويح انه قال وجوابه القول بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض لان القول بالموجب عبارة عن تسليم الدليل مع منع جريانه فيما ادعى الخصم وقال بعضهم القول بالموجب بفتح الجيم وهوالتزام مايلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود لكن المص لم يقل وجوابه القول بالموجب بل قال اى الترجيح بالناطقية لانه يرد على ظاهر جواب التفتازاني مالم يحمل على التعارض كما في الحديثين لان في الحديثين اتحاد الحكم والحادثة مع التعارض فكيف يكون تسليم الدليل عند التعارض ولهذا صرف التفتازاني قول صاحب التوضيح

ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات عن ظاهره وفسر بقوله اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة انتهى بقرينة قوله كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات لان المطلق والمقيد في هذا المثال دخلا على الحكم دون السبب فيكون قيدا بقوله الا في اتحاد الحادثة فيقيد بقيد دخولهما على الحكم دون السبب (قوله مع كونهما في الحكم دون السبب) اقول هذا ان القيد ان تعريض الى صاحب التنقيح لانه لم يذكر مع انه لابد منه في التعارض وجوابه ما ذكرنا ان قوله كما ذكرنا في ثلثة ايام قيد دخولهما على الحكم دون السبب (قوله لامكان العمل بهما في غيره) اللام متعلق بقوله مع كونهما في الحكم اي لامكان العمل بالمطلق والمقيد في غير الحكم اي في دخولهما غير الحكم كدخولهما بالسبب كما في الحديثين مع اتحاد الحكم والحادثة لا يحمل المطلق على المقيد فيعمل بهما (قوله للقطع الى قوله لم يكن الكلامان متعارضين عبارة التلويح) قيل وائن سلم التعارض فدليلهم هذا معارض بالقلب بيانه ان التعارض انما هو بالرقبة الكافرة والمطلق ناطق بها لتناول الاطلاق عليها والمقيد ساكت عنها

﴿ باب الفاظ العموم ﴾

(قوله فلفظ احترز به عن المعنى) والمراد لفظ موضوع عند البعض ويخرج ما يدل بالطبع ايضا وعند البعض لم يشترط الوضع لان عموم النكرة ليس من الوضع بل بالضرورة واليه مال المص لان فخر الاسلام نص في البزدوي وشرح التقويم ان النكرة المنفية وغيرها لفظ عام واما من قيد بالوضع قال الحد لبيان الحقيقة والنكرة المنفية يصدق عليها حد المجاز فيكون عاما مجازيا فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا لفظ اريد به غير ما وضع له بعلاقة وهي العموم بقرينة النفي كما اريد بالاسد الرجل الشجاع بقرينة الرمي والحمام وقد نص عليه ابن الحاجب في اصول الفقه وشراح البزدوي (قوله لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ الخ) اللام متعلق بقوله احترز يعني تخصيص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض اللفظ دون المعنى في الصحيح (قوله وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به الخ) المراد ببعض المشايخ القاضي الامام ابو زيد حاصله ان المعنى يتصف بالعام عنده كاتصاف اللفظ به في قولك الشيء عام لان الشيء لفظ عام لانه اسم لكل موجود وكذا قولك مطر عام اذا عم الامكنة فيكون عاما بمعناه وهو الحلول

بالامكنة لا باسماء يجمعها المطر بخلاف الشيء لانه لفظ عام يجمعها فانه يشمل الارض والسماء والانس والجن وغيرها فيدخل المحال المختلفة تحت عموم اللفظ بلا واسطة معنى يحل محال كثيرة بخلاف معنى المطر لانه لما حل محال كثيرة دخلت المحال تحت لفظ المطر بواسطة معناه وهو حلوله بهما لا بلفظه لانه لا دلالة له على المحال الكثيرة لانه اسم جنس كذا فى شروح البزدوى وفيها ايضا لما رأى فخر الاسلام دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولا مدخل له فى التعريفات لكونه مجازا لم يتعرض فى تعريفه لهذا قال فى تعريفه هو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا اومعنى وقال معنى قولنا لفظا اومعنى هو تفسير الانتظام يعنى ذلك اللفظ ينتظم مرة لفظا نحو زيدون ونحوه ومرة معنى نحو من وما ونحوهما والعموم فى اللغة هو الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب اى عم الاعيان والبلاد انتهى ملخصا (قوله يوصف بالعموم حقيقة الخ) يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اى عم الاعيان ووسع البلاد (قوله خرج به) اى خرج بقيد يستغرق العلم سواء كان علم شخص اوجنس لانه خصوص فرد من بين الافراد بالاتفاق نحو زيد لانه خاص من بين سائر الاعيان (قوله واسم الجنس) لان رجلا مثلا يصح لكل ذكر بالغ حد البلوغ من بنى آدم لكنه ليس بمستغرق فى الاثبات بل موضوع لفرد غير معين يتناول جنسه على سبيل البدلية لا على الاستغراق (قوله والتثنية) اى خرج بقوله يستغرق التثنية ايضا فانها ليست بعامة بل مثل سائر الاعداد فى الخصوص واما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشيئين فصاعدا فقد احترز عنها ايضا بقوله فصاعدا كذا فى الشروح وقال بعض الفقهاء انها عامة فى الوصايا والجماعات وحكاية النفس (قوله والجمع المنكر) لانه شرط الاستغراق فيكون واسطة بين الخاص والعام اقول هذا مذهب عامة الاصوليين فى الجمع القلة لان جمع القلة عندهم اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا فى العشرة ومادونها وكذا عند النحويين قال امام الحرمين قول النحاة جمع القلة للعشرة ومادونها انما هو فى النكرة انتهى واختلفوا فى جمع الكثرة اذا كان منكرا وفخر الاسلام رد قول العامة واختار ان كل جمع عام سواء كان جمع قلة اوكثرة واثبت فى اللغة جمع القلة يكون العموم فى موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفى غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند فخر الاسلام الاستغراق وتبعه صاحب التنقيح فى اول كتابه بل العام عنده

هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق اولا فالجمع المنكر عام عنده وعند بعض المشايخ فيظهر ثمرة الخلاف فى العام الذى خص منه البعض فعندهم لايجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية كذا فى الشروح فان قيل قال فخر الاسلام العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركين والمشركات انتهى اللام فى هذه النظائر يقتضى ان يكون قوله كل جمع مقيدا باللام قلت اللام فى هذه النظائر لتحسين الكلام كما فى قوله ولقد امر على اللئيم يسبنى فالمراد هنا الجموع المنكرة لا المعرفة باللام فان كلامه يأتى فى الجمع بعده ولهذا ذكر هذه النظاير فى شرح التقويم والميزان منكرة مثل رجال ونساء كذا فى الكشف (قوله فلا يخرج نحو السموات) لان المراد باستغراق مسميات غير محصورة ان لايكون فى اللفظ دلالة على الانحصار وان كان منحصرا فى سبع فى الواقع عند اهل الشرع وتسع عند الحكماء فيدخل فى العام السموات كما سبق فى اول الكتاب فى تقسيم اللفظ الى الخاص والعام والمشترك (قوله ويخرج اسماء العدد) لانها منحصرة فى عدد معين وان كان كثيرا لكنه متحقق محصور لا محالة لايقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد كذا فى التلويح اقول هذا الدليل لايقنع الخصم لانه تعليل بعد الوقوع الا ان يقال مراده ان اسماء الاعداد من باب الخاص لان دلالتها دلالة الخصوص دون الشمول وهذا معنى تفسير قوله اى لم يوجد فى اللفظ مايدل على الحصر انت عرفت ان دلالة الحصر يوجد فى لفظ اسماء العدد فيخرج فيه بحث لان المراد لايدفع الايراد لايقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكل لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة اوتضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد ومستغرقة لما يصلح له فدخلت اسماء العدد فى الحد واحتاج اخراجها الى قيد غير محصور كذا فى التلويح (قوله والجموع المعهود) اى يخرج عن الحد الجمع الذى صار علما

نحو عرفات واذرعات لان عرفات موضع بمنى وهو اسم فى لفظ الجمع قال الفراء ولا واحد له بصحة وقول الناس نزلنا عرفة شبيه بمولد وليس بعربى محض قال ابو حيان فى الارتشاف وقد افرد لفظها عرفة وقال قد جمعوا الاعلام الجنسية كما جمعوا الاعلام الشخصية فقالوا الاسامات والاسامات وينبغى ان يكون ذلك النظر الى الشخص الخارجى لا الى الكلى الذهنى لاستحالة ذلك فيه ولا يسلب العلمية التثنية فى نحو جادين اسمى الشهرين وعمايتين ورامتين وابانين اسمى جبلين ولا يسلب العلمية الجمع نحو عرفات واذرعات قالوا ابان وعماته وعرفة انتهى وعرفات معرفة وان كان جمعا لان الاماكن لا تزول فصار كالشئ الواحد وخالف الزيدين تقول هذه عرفات حسنة تنصب النعت لانه نكرة وهى مصروفة قال الله تعالى فاذا افضتم من عرفات قال الاخفش انما صرفت لان التاء صارت بمنزلة الواو والياء فى مسلمون ومسلمين لانه تذكيره وصار التنوين بمنزلة النون فلما سمى به ترك على حاله كما يترك مسلمون اذا سمى به على حاله قال عرف الناس اذا شهدوا عرفات وهو معروف ومعهود للموقف فيكون جمعا معهودا وكذا الاذرعات بكسر الراء موضع بالشام تنسب اليها الخمر قال ابو ذويب فما ان رحيق سبتها التجار من اذرعات فوادخدره وهى معرفة مصروفة مثل عرفات قال سيبويه فمن العرب من لا ينون اذرعات يقول هذه اذرعات ورأيت اذرعات بكسر التاء بلا تنوين والنسبة اليها اذرعى وكذلك عانات وعرتنات (قوله فانطبق الحد على المحدود الخ) اى يكون الحد مطردا ومنعكسا اقول لم يتعرض لاخراج المشترك مع انه عرف البعض العام بلفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة فكيف ينطبق التعريف وجوابه وهو الحق ان المشترك يستغرق لمعانيه على سبيل البدل كالنكرة المثبتة لا على سبيل الشمول فالتفصيل فى شروح البزدوى والتلويح ﴿ فصل ﴾ معرفة احكام العموم (قوله اختلف فى حكم العام من حيث هو عام) اى من حيث انه لم يخص منه شئ ويشير بعمومه الى استواء الامر والنهى والخبر فى ذلك (قوله فعند الاشاعرة التوقف) اى عند طائفة الاشاعرة والمرجئة التوقف فى حق العمل والاعتقاد جميعا واليه مال ابو سعيد البردعى من اصحابنا ويسمون الواقفية (قوله حتى يقوم دليل عموم او خصوص) لان العام لفظ مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع فى الغلبة من الثلثة والاربعة والخمسة الى العشرة ولا اولوية للبعض على البعض

لاستواء الجمع فى معنى الجمعية فلايتصور معرفته بالتأمل فى صيغة الجمع وكذا جمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى مالانهاية له فانه اذا قال لزيد على الافلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة وانه يؤكد بمايفسره فيقال جاءنى القوم اجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة علم انه كان مجملا الاترى ان الخاص لايؤكد بمايوجب الاحاطة يقال جاءنى زيدنفسه لاجميعه لانه يحتمل المجاز دون البيان فلايؤكد بالجميع وقدذكر الجمع واريدبه البعض الخاص نحو قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قدجمعوا لكم الاية واعاهواى الناس الاول واحد وهو نعيم بن مسعود الاشجعى والثانى ابوسفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ولاجل هذا وجب الوقف (قوله وعند الثلجى والجبائى الخ) الثلجى بالثاء وفى شروح البزدوى ومن اصحابنا من قال ثبت بالعام اخص الخصوص وهو الواحد فى اسم الجنس والثلثة فى صيغة الجمع لان الاخص منها متيقن ولاوجه بالتوقف لان التوقف يوجب اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به وهذا لايجوز ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب الخصوص وبه اخذ ابوعبدالله الثلجى من اصحابنا وابوعلى الجبائى من المعتزلة (قوله وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين الخ) اقول هذا يخالف ماقاله فخر الاسلام وصاحب الكشف قال فخر الاسلام العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص انتهى وقال صاحب الكشف وهو مذهب اكثر مشايخنا (قوله والمختار عند مشايخ سمرقند يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد الخ) وفى شروح البزدوى ومن اصحابنا من توقف فى حق الكل فى حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد على الابهام ان اراد الله من العموم والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رئيسهم الامام ابومنصور الماتريدى (قوله ويجوز تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء الخ) اقول الصواب ان يذكر هذا بعد قوله وهو مذهب الشافعى لانه دليل الشافعى قال فخر الاسلام قال الشافعى العام يوجب الحكم لاعلى اليقين قال صاحب الكشف يعنى قال الشافعى العام يوجب الحكم على سبيل الظن لاعلى اليقين بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا يجوز تخصيص العام ابتداء بهما كذا ذكر فى كتب اصحاب الشافعى انتهى وقال فخر الاسلام وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذى لم يثبت خصوصه لايحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختاره

القاضي الشهيد في كتاب الغرر انتهى وانت خبير ان هذا النقل يخالف ماقاله المصنف عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهومذهب الشافعي الخ (قوله وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين) وفي شروح البزدوي وعند فقهاء المتأخرين منهم القاضي وصاحب الكتاب ان موجبه قطعي انتهى ولم يذكرمشايخ العراق وقال فخر الاسلام العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص ثم قال وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت خصوصه لايحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هوالمشهور واختاره القاضي الشهيد في كتاب الغرر فثبت ان المذهب عندنا ما قلنا وهو قوله العام يوجب الحكم فيمايتناوله قطعا ويقينا انتهى ملخصا ويؤيده قول المص لاحتجاج اهل اللسان (قوله لاحتجاج اهل اللسان بالعمومات في احكام قطعية) يعني وجه قولنا ان العام موجب للقطع لان العموم معنى مقصود بين الناس شرعا وعرفا ووضعا اما وضعا فلان الواضع للالفاظ العامة للعموم كاوضع الخاص للخصوص واما عرفا فلان عقلا كل عصر في قضاء الحوايج تكلموا وخاطبوا بالالفاظ العامة لطلب العموم كما تعارفوا بالالفاظ الخاصة الاترى ان من اراد ان يعتق عبيده كان السبيل فيه ان يعم فيقول عبيدي احرار فثبت ان العموم مقصود كما ان الخصوص مقصود واذا كان العموم مقصودا فلابد من لفظ وضع له على سبيل المقصود لان الالفاظ اكثر من المعاني لانها مهملة ومستعملة واماشرعا الخطابات العامة الواردة في الشرع نحوقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واحتجاج الصحابة وعلماء الامة من السلف (قوله كقول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه الخ) يعني والاحتجاج بالعموم من السلف متوارث كقول عبدالله بن مسعود (قوله ان الحامل المتوفى عنها زوجها معتد بوضع الحمل لابابعد الاجلين الخ) يعني اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله تعالى عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احدهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود في الحمل انه ينسخ سائر وجوه العدد بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال انه اخرهما الآيتين نزولا فصارناسخا للخاص الذي في سورة البقرة وهو آية التربص (قوله لان سورة النساء القصرى الخ) اى لان سورة عدة طلاق

النساء القصرى اقول القصرى صفة عدة النساء لاالسورة ولاالنساء لان سورة النساء التى يذكر فيها عدتها القصرى والافسورة النساء من الطوال السبع لانه اخرج ابوداود والطيالسى فى مسنده عن عمران عن قتادة فالسبع الطوال اولها بقرة واخرها براءة لانهم كانوا يعدون الانفال وبراءة سورة واحدة ولذلك لم يفصل وحكى عن سعيد بن جبير انه عد السبع الطول البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف ويونس والطول بضم الطاء جمع طولى كالكبر جمع كبرى وكذلك قصرى تأنيث الاقصر وجمعها قصر كذا فى برهان الزركشى والاتقان (قوله بعد الطولى) اى نزلت بعد سورة النساء الطولى كذا فى التوضيح يعنى بعد آية التربص فى سورة البقرة وهى طولى لانها نزلت بعدار بعة اشهر وعشرا (قوله فنسخت) اى القصرى (قوله بعمومها الخ) الباء سببية متعلقة بنسخت والضمير راجع الى القصرى ووجه عمومها انها يتناول المطلقة والمتوفى عنها زوجها (قوله خصوص الاولى الخ) نصب على المفعولية لنسخت ووجه خصوصيتها لانها لايتناول غير المتوفى عنها زوجها (قوله وان كان من وجه) اى وان كان الخصوص من وجه دون وجه وصلية متعلقة بخصوص الاولى يعنى جواب سؤال مقدر تقديره كيف سماه خاصا مع انه عام فى الواقع لانه يتناول افرادا متفقة الحدود من زمان نزوله الى الابد وكيف جمع بين الاسمين مع تباين حديهما فاجاب بقوله وان كان من وجه يعنى آية التربص خاصة بالنسبة الى آية الحمل بالنظر الى الواقع لان آية الحمل يتناول الى المطلقة وغيرها وآية التربص خاصة الى المتوفى عنها زوجها فان قيل آية الحمل خاصة ايضا بالنسبة اليهما فلا يكون العام ناسخا للخاص قلت آية الحمل عامة من حيث انها يتناول جميع الحوامل سواء كانت معتدة من الطلاق اومن فوت الزوج وآية التربص خاصة من حيث انهما يتناول حاملا معينا من الموت والنزاع فى الحامل فيكون آية الحمل عامة فثبت المدعى فان قيل كيف صح دعوى النسخ وهو معمول فى حق الحامل قلت جاز ان يكون النص الواحد منسوخا فى حق بعض الاحكام دون البعض كما فى قوله تعالى ولاتنكحوا المشركات حتى يؤمن فانها منسوخة فى حق مشركى نصارى حتى جاز تزويج نسائهم مع انها مشركات دون سائر المشركات كذا فى شروح البزدوى اقول النسخ مما خص الله بهذه الامة فى حكم من التيسير بعد نزوله ولاخلاف فى جواز نسخ الكتاب بالكتاب ماننسخ من آية اوننسها نأت بخير منها اومثلها وقال واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل وكذلك نسخ السنة

بالكتاب كالقصة في صوم عاشوراء برمضان وغيره واختلف في نسخ الكتاب بالسنة كذا في الزركشي والناسخ والمنسوخ كثير في القرآن فاذا اردت التفصيل فارجع الى براهين القرآن (قوله وقول عثمان رضي الله عنه الخ) بالجر عطف على قوله كقول ابن مسعود يعني ان الاحتجاج بالعموم في احكام قطعية من اهل اللسان من السلف اقول قوله وقول عثمان خطاء فالصواب ان يقول وقول على حين اختلف مع عثمان رضي الله عنهما (قوله في تحريم الاختين) اي في تحريم الجمع بين الاختين (قوله احلتهما اية مقول قوله) وقول عثمان مع انه قول على رضي الله عنه والضمير راجع الى الاختين والاية المحللة لهما قوله تعالى الا على ازواجهم او ماملكت ايمانهم فانها تدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطئ اولا (قوله وحرمتهما اية) هذا من مقول قول على ومجموعهما قول واحد لعلي رضي الله عنه والاية المحرمة قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك اليمين حاصله ان حكم العام ايجاب الحكم فيما يتناوله قطعا لاحتجاج اهل اللسان من السلف الا ترى ان عليا مع كمال علمه بلسان العرب قال تعتد اولات الاحمال بعد وضع الحمل بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين لان آية التربص عامة وقال ابن مسعود مع كونه صدر المفسرين بعد ابن عباس ان قوله تعالى اولات الاحمال الاية عامة وحكمه قطعي لكنها ناسخة خصوص الاولى لانها نزلت بعدها وكذلك النزاع بين علي وعثمان رضي الله عنهما قال عثمان يجوز الجمع بين الاختين وطأ بملك يمين لان الاية بعمومها احلتهما وهي قوله تعالى او ماملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطئ كل امة سواء كانت مجتمعة اولا فقال على رضي الله عنه احلتهما اية كما سبق وحرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين سواء كان الجمع بين الاختين بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك اليمين لان المحرم في باب التعارض بين المحرم والمبيح راجح ولو لم يكن العام يوجب القطع لما جرى النزاع بينهم فان قيل كيف يصح الاحتجاج باهل اللسان في الاحكام القطعية للعموم فان عليا رضي الله عنه رئيس المفسرين ثم ابن عباس ثم ابن مسعود فلا يجوز الاستدلال بقول الادنى من على قلت نعم الا ان السلف من الصحابة وعلماء الامة وائمة الدين اجمعوا على قول ابن مسعود بطريق الوراثة بطنا بعد بطن قرنا بعد قرن الى هذا الزمان فيكون قوله شرعيا راجعا بالاجماع فيجوز الاستدلال به وكذلك اختلاف على مع عثمان رضي الله تعالى عنهما

(قوله والمحرم راجح) يعني يأتي في باب التعارض ان المحرم راجح على المبيح صحيح فثبت ان العام يوجب القطع وثبت ايضا ان مذهب الواقفية وغيرهم مخالف لاجماع الصحابة وثبت ايضا ان قول المص وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين ضعيف كما اشرنا بقولنا بل عندنا مع المتقدمين (قوله ونقل ابي بكر رضي الله عنه عطف بالجر على قول عثمان في الظاهر وعلى قول علي في الحقيقة يعني تمسك ابو بكر بقوله عليه السلام الائمة من قريش بعمومه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولم ينكره احد فحل محل الاجماع (قوله ونحن معاشر الانبياء الحديث) اى وكنقل ابي بكر قوله عليه السلام ونحن معاشر الانبياء الخ) يعني حكم هذا الحديث نسخ بعموم آية التوريث وقد اشتهر تمسك الصحابة رضي الله عنهم في توريث فاطمة رضي الله عنها بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان ابابكر رضي الله عنه روى قوله عليه السلام انا معاشر الانبياء لانورث دينارا ولا درهما وانما نورث العلم وفي رواية ما تركناه صدقة الحديث ولو لم يكن حكم العام قطعيا لما صح تمسك الصحابة في توريث فاطمة فان قيل عدم قبول ابي بكر رد لهذا الاحتجاج قلت لم ينكر ابو بكر رضي الله عنه هذا الاحتجاج لكن عمل بنص آخر وهو قوله عليه السلام انا معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة الحديث كذا في الكشف وانت عرفت لاخلاف في جواز نسخ السنة بالكتاب واما نسخ الكتاب بالسنة ففيه الخلاف قال ابن عطية حذاق الامة على الجواز وذلك موجود في قوله عليه السلام لاوصية لوارث كذا في الزركشي وان صح هذا القول فكيف يصح الاستدلال بعموم آية التوريث المنسوخة فتأمل (قوله وامثال ذلك كثير من ان يحصى) يعني اكتفى المص بامثلة ثلثة مخافة لاطالة الكلام في مثل هذا المختصر والا فامثال هذه التمسكات من الصحابة والعلماء في القرآن والاحاديث كثيرة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله تعالى والسارق والسارقة الزانية والزاني وغيرها (قوله لايقال فهم ذلك بالقرائن الخ) هذا رد سؤال مقدر حاصله ان فهم العموم يحتاج الى القرينة لاحتمال التخصيص والقطع واليقين لايجتمعان مع الاحتمال واذا كان الاحتمال ثابتا لايكون العام قطعيا لان الاحتمال مع القطع متضادان (قوله لان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لايثبت للفظ مفهوم ظاهر الخ) يعني يؤدي فتح هذا الباب الى ان لايثبت للفظ خاص حكم قطعي من مفهومه الظاهري لاحتمال المجاز مع انه قطعي عندنا

وعندكم مع احتماله (قوله لجواز ان يفهم بالقرائن) اللام متعلقة بقوله ان لايثبت انت خبير ان قوله لايقال منع ويكفي فيه الجواز (قوله فان الناقلين) الفاء علة الجواز لبيان الوقوع واء لايحتاج علة الجواز في المنع الى العلة فاذا ثبت هذا يكون مشترك الالزام مع ان احتمال المجاز لايخرج الخاص عن القطعية بالاتفاق فالعام كذلك فان قيل ان في العام احتمالين احتمال التخصيص واحتمال المجاز وللخاص احتمال واحد وهو احتمال المجاز فرجح عليه قلنا للخاص احتمالان ايضا احتمال النسخ واحتمال المجاز فلا رجحان قيل احتمال النسخ مشترك بين العام والخاص فثبت الرجحان اجيب ان احتمال التخصيص لايخرج العام عن حقيقته لان حقيقة العام باق فيما بقي من العدد الداخل تحت العام عندنا غير الكرخي وكان حقيقة له فكان للعام معنيان احدهما الكل والثاني القدر الباقي بعد التخصيص فاحتمال ارادة التخصيص كاحتمال ارادة معنى آخر في المشترك فيقطع اليقين بخلاف المجاز فانه يخرجه عن موضوعه فبمجرد احتمال التخصيص في العام لايثبت الاخراج عن موضوعه الاصلي فلايثبت به الشبهة اقول فيه بحث لان استعمال الشئ في الزيادة والنقصان يكون مجازا البتة لانه لايستعمل في تمام ما وضع له سواء كان بالزيادة كالتغليب او بالنقصان كاستعمال العام في الخاص وقياسه بالمشترك في افادة اليقين قياس مع الفارق لان المشترك وضع وضعا كثيرا لمعان متعددة وافادة القطع في معنى واحد انما يكون بالقرينة كالمجاز والجواب الصواب ان اللفظ متى وضع لمعنى معين كان ذلك حقا ثابتا واجباله الا ان يقوم دليل على خلافه ولفظ العام موضوع بازاء العموم فيكون ثابتا واجباله فلايجوز تركه الابدليل وارادة الباطن لايصلح دليلا يعني ارادة التخصيص من المكلف امر مبطن فلايصلح دليلا على ترك الموضوع الاصلي لانه غيب عنا ونحن لانكلف بدرك الغيوب لانه ليس في وسعنا درك الغيوب لانه تكليف مالايطاق ولانا لواعتبرنا ارادة التخصيص من المتكلم بدون الدليل لالتبس الامر على السامع وفيه تكليف المحال ايضا كذا في البزدوي وشروحه (قوله سواء كان قياسا اوخبر واحد الخ) يعني لايخص العام بالدليل الظني ابتداء عندنا سواء كان الدليل الظني قياسا اوخبر واحد خلافا للشافعي (قوله لان المخصص عندنا مغير لحكم العام) اي مخصص العام اذا كان مقترنا به مغير لحكم العام عندنا لامفسر كما قال الشافعي وانما قيدنا بكونه مقترنا به احترازا عن النسخ فاذا كان متراخيا يكون نسخا واذا كان متصلا به يكون تخصيصا (قوله ومغير القطعي لايكون ظنيا الخ) بل قطعيا متصلا به

عندنا خلافا للشافعي قال صاحب الكشف يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس وخبر الواحد عنده سواء كانا متقدمين او متأخرين كذا ذكر في كتاب اصحاب الشافعي (قوله ولهذا شرطنا اتصاله بالعام) اي ولاجل كون المخصص مغيرا لحكم العام شرطنا اتصال المخصص به وان لم يتصل به يكون متأخرا فيكون ناسخا لامغيرا وان كان الخاص متقدما يكون العام ناسخا ولهذا شرطنا اتصاله به (قوله هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي) اي كون هذا الاتصال بالعام شرطا (قوله اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي) اي اذا لم يخصص العام ابتداء بالقطعي يشترط الاتصال به (قوله واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني) يعني اذا خصص العام بالقطعي اولا فيجوز تخصيص العام بالظني بعده لان حكم العام بعد التغير لا يكون قطعيا عند البعض بل لا يبقى حجة اصلا عند الكرخي سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا وقال غيره ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان فاما اذا كان مجهولا فان قام دليل يسقط فيبقى العام موجبا كما كان قبل لحوق التخصيص كذا في البزدوي فاذا عرفت هذا التحقيق يكون العام بعد التخصيص ظنيا في الحجة فيجوز تخصيصه بالقياس الظني وخبر الواحد الظني (قوله وسيجيء تمام تحقيقه) اي سيجيء بعد الورقتين تمام تحقيقه (قوله قال الشافعي التخصيص محتمل الخ) يعني ان الفقهاء الذين قالوا بالعموم اختلفوا في موجب العام فذهب بعضهم الى ان موجبه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي ومذهب كثير من فقهاء سمرقند كذا في الشروح (قوله لانه شايع في العام) اي لان التخصيص شايع فيه قال فخر الاسلام قال الشافعي كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه شبهة فذهب اليقين بالشبهة قولنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به اي بلفظ الصيغة حتى يقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن اي ارادة التخصيص من المكلف امر مبطن لا يصلح دليلا على ترك الموضوع الاصلي بارادة الخصوص لانا لم نكلف درك الغيب فلا تبقى له عبرة اصلا انتهى ملخصا (قوله الا قليلا بمعونة القرائن) كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم الباء متعلق بيخلو المقدر في قوله الا قليلا اي يخلو العام قليلا بمعونة القرائن كالاية المذكورة و القرائن كون الاية من المحكمات حاصله ان حكم العام الايجاب قطعا ويقينا بلا شبهة اي بلا احتمال تخصيص ولا تأويل عندنا الا انه احتمال النسخ وعند الشافعي فهي التخصيص محتمل فاذا زاد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ و التبديل

عندنا وعن احتمال التخصيص عند الشافعي يسمى محكما من احكام البناء قال الله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم كذا في البزدوي اقول القرآن في هذا المثال انه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ يعني المعنى المعهود القائم بلفظه لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب او الغلط وهو محال على الله تعالى وانه اكد بان فيصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناش عن دليل ولا غير ناش والكلام المؤكد غير قابل للنسخ عندنا ولاحتمال التخصيص عند الشافعي لانه يسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين وعامة اهل الكلام حتى لم يختلفوا فيه ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون بمعنى في ذاته بان لا يحتمل القبول عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدوث العالم كآية الكرسي وسورة الاخلاص وغيرهما ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره كذا في شروح البزدوي والتأكيد في الآية بان والجملة الخبرية وصيغة المبالغة لان عليم صيغة مبالغة لانه حول من عالم كذا في البحر والارتشاف لابي حيان (قوله بمنزلة المثل) اي بمنزلة المثل السائر اقول كون قول الشافعي ما من عام الخ بمنزلة المثل السائر فيما بينهم لا يكون سندا (قوله يحتمل ان يكون مقصورا على البعض) اي عند الله تعالى (قوله بناء على شيوع ذلك التخصيص الخ) في العام يحتمل ان يكون العام العاري عن المخصص ظاهرا عنده وانت عرفت جوابنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا بها حتى يقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن عند الله لا يصلح دليلا لانا لم نكلف درك الغيب فلا يبقى له عبرة اصلا كما سبق (قوله ابتداء اي يخص العام بالظني كالقياس وخبر الواحد ابتداء) اي من غير تخصيص بالقطعي (قوله قلنا في جوابه) اي جواب الشافعي (قوله اي ليس بمستند اليه) اي احتمال العام للتخصيص ليس بمستند الى دليل الشافعي وهو لانه شايع في العام (قوله فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا) اي المعنى المراد وهو احتمال الناشي عن الدليل ههنا اي في جواب الشافعي واما المعنى المراد في جواب الواقفية وهو عدم احتمال المعنى الغير الناشي عن الدليل تقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز حاصله حكم العام عندنا قطعي مساو للخاص

لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماله الاان تدل القرينة على خلافه
ولوجاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغـة والشرع بالكلية لان
خطابات الشرع عامة والاحتمـال الغير الناشي عن دليل وهوان لاتدل القرينة
على خلافه لايعتبر واحتمـال الخصوص هنا كاحتمال المجاز فى الخاص مع ان عنده
بهذا الاحتمال حكم الخـاص قطعى ومحصوله نحن لاندعى ان العام لا احتمال فيه
اصلا فاحتمال التخصيص كاحتمال المجاز فى الخاص فان قيل احتمـال المجاز الذى
فى الخـاص ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص
راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر فكيف يكون الظاهر كالنص فى افادة
القطع قلت لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق
المجـاز لانه لم يستعمل فى تمام ما وضع له وكثرة احتمال المجاز لا اعتبار لها الاترى
اذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازى ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان
اواكثر ولاقرينة للمجاز اصلافان اللفظين متساويان فى الدلالة على تمام ماوضع له
وهوالمعنى الحقيقى بلاترجيح الاول على الثانى فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذى
لاقرينة له مساولاحتمالات مجازية كثيرة لاقرينة لها كذافى التوضيح وغيره وانماذكرنا
هذا مع سبقه مفصلا قبل ورقة لكونه غيره من وجه (قوله فان كثرة التخصيص
بالمعنى المذكورالخ) الفاء علة لقوله فلاينافى (قوله فى عام لم يقارنه مخصص الخ)
متعلق بقوله لايصلح حاصله لانم ان التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال
شايع فى العام بلاقرينة بل هوفى غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول
بالعام فان لم يكن المخصص مقارنا موصولا بل متراخيـا يكون ناسخا لامخصصا
وكلامنا فى مخصص العـام فبقى الكلام فى المخصص الذى يكون موصولا وهو
فى غاية لاشيوع فيـه فلا يكون قصر العام على بعض مسمياته شايعا ولايكون
التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال مستندا الى دليله وهو الشيوع اقول
فيـه بحث لان مراد الشافعى بالتخصيص قصر العام على بعض مسمياته سواء
كان بغير مستقل كما سبق ام بمستقل موصول اومتراخ ولاشك بهـذا المعنى فى
شيوعه وكثرته فاذا وقع النزاع فى اطلاق اسم التخصيص على مايكون بغير
المستقل او بالمستقل المتراخى فالاولى ان يقول المص لايصلح ان يكون دليلا على
تخصيص حكم العام على بعض المسميات فى عام لم يقارنه مخصص عندنا بدل
قوله على اختصار الحكم على بعض المسميات الخ لان الخصم يقول قصر العام
على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصورعلى البعض سواء كان

بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ فيورث الشبهة فى تناول الحكم لجميع الافراد فى العام سواء ظهر له مخصص ام لا فيصير دليلا على احتمال الاقتصار على بعض المسميات فلا يكون قطعيا فثبت ان التخصيص الذى هو القصر عند الخصم شايع كثير فى العام فيورث الشبهة فى تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب فى العام الذى خص منه البعض فيصير ظنيا فى الجميع فلا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض المسميات فى عام لم يقارنه مخصص الخ معنى يقنع الخصم فيكون احتمال العام للتخصيص ناشيا عن دليله الا ان يقال التخصيص ان كان بغير مستقل او مستقل متراخ فلا يكون تخصيصا اصلا او يكون ناسخا لا مخصصا عندنا فيكون مراد المصنف بقوله احتمال العام للتخصيص احتمال غير ناش عن الدليل اى ليس بمستند اليه الخ عندنا وان كان مستندا اليه عنده لا يكون كثيرا شايعا بل قليلا جدا فان قيل قال السيوطى قال القاضى جلال الدين البلقينى بمقام العام على عمومه عزيز اذ ما من عام الا ويتخيل فيه التخصيص نحو قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم قد يخص منه غير المكلف وحرمت عليكم الميتة خص منه حالة الاضطرار وميتة السمك والجراد وحرم الربوا خص منه العرايا وذكر الزركشى انه فى القرآن كثير قلت مع كونهما شافعيين اورد عليهما بالايات السابقة وبقوله تعالى لله ما فى السموات والارض والله بكل شئ عليم ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم ربك احدا الله الذى خلقكم ثم يميتكم ثم يحييكم الله الذى خلقكم من تراب ثم من نطفة الله الذى جعل لكم الارض قرارا فان قيل هذه الايات كلها فى غير الاحكام الشرعية فالظاهر ان مراد البلقينى انه عزيز فى الاحكام الشرعية قلت ان النزاع فى تخصيص العام مطلقا سواء كان فى الاحكام الشرعية او فى غيرها مع ان فى الاحكام الشرعية لا يخيل التخصيص نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية فانه لا تخصيص فيها ويكفى هذه الآية لنقض قول البلقينى ما من عام الا ويخيل فيه التخصيص وقول الشافعى ما من عام الا وقد خص منه البعض وهذا ما تيسر لنا فى هذا المقام (قوله فان علم التاريخ يخصصه) اى الخاص العام ان قارنه فان قيل الصواب ذكر قوله فان علم التاريخ بعد قوله وينسخه الخ لانه ان قارنه يخصصه سواء علم التاريخ اولا قلت جوابه يفهم من قوله فى النزول لان المقارنة فى القراءة والترتيب لا يدل ان يكون موصولا فى النزول ما لم يعلم تاريخه اقول يدل هذا على شرف علم التاريخ

(قوله الاول) يعني مقارنة الخاص للعام وكان بينهما عموم وخصوص مطلق (قوله نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا الخ) يعني خص الربوا من قوله احل الله البيع لان الربوا بيع لكنه خص منه البيع العام فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق المشهور في تخصيص العام بالخاص وفي الخصوص والعموم مطلقا بين الاصوليين قوله تعالى اقتلوا المشركين ولاتقتلوا اهل الذمة لا المثال الذي ذكره المصنف لان الربوا مجهول لان الربوا المكيف حرام لانفس الربوا لان طلب الفضل حلال بالاجماع كذا في شروح البزدوي وفي كون الربوا المكيف حراما بحث لانه خص منه العرايا كذا في الاتقان وقال ابن الاثير في النهاية في الحديث انه عليه السلام رخص في العرية والعرايا انتهى وتفسيرها مذكور فيه وفي شروح صحيح البخاري وشروح المصابيح قال الجوهري وفي الحديث انه رخص في العرايا بعد نهيه عن المزابنة لانه ربما تأذى بدخوله عليه فيحتاج الى ان يشتريها منه بتمر فرخص له ذلك والعرية الرطب انتهى فعلى هذا لا يكون حرمة الربوا قطعيا بالخاص فيكون حكم العام في الثاني مجهولا فتأمل (قوله والثاني نحو قوله تعالى والذين يتوفون الخ) اقول هذا مثال لتأخر العام عن الخاص وعكسه حاصله ان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ الخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به كالمثال الاول وناسخ له في قدر ماتناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأى ابن مسعود رضي الله عنه لا على رأى علي رضي الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون عند ابن مسعود فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ماتناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لايتناوله العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحوامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ماتناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره وهذا التحقيق معنى قول المص في المتن الآتي بعد وينسخ الخاص بالعام ان تقدم الخ (قوله وفائدة كونه ناسخا لامخصصا) ان العام حينئذ يكون قطعيا في الباقي ووجهه

ان الخاص اذا كان متراخيا يعدم مقداره من العام فيكون للعام مسميان احدهما الكل والثانى القدر الباقى بعد النسخ فارادة الباقى مسمى آخر بعد النسخ كارادة مسمى آخر فى المشترك فيقطع اليقين كذا فى شروح البزدوى (قوله لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظنى فى الباقى الخ) ووجهه ماقاله فخر الاسلام والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص اومجهولا الا ان فيه ضرب الشبهة وذلك مثل قول الشافعى فى العموم قبل الخصوص ودليل صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم ودليل ان فى ذلك شبهة اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس وخبر الاحاد انتهى بخلاف العام المنسوخ لانه لاينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لايعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم بالتخصيص المعارضة لانه يبين ان المخصص لم يدخل (قوله ايضا) اى كتناول العام للافراد ظاهرا فى التخصيص (قوله الى الآن) اى الى هذا الآن (قوله خرجت عنه الخ) خبر ان اى خرجت الافراد الداخلة عن حكم العام (قوله من بعد الخ) اى من بعد العلم الى تاريخ الخاص (قوله يلزم من هذا) اى من هذا التحقيق الذى ان التخصيص بيان الافراد التى تناولها العام ظاهرا غير داخلة فى الحكم فوجب اتصال المخصص وفى النسخ التراخى ان لايجوز تخصيص العام المخصوص من الكتاب بالقياس وخبر الواحد للقطع بتراخى القياس وخبر الواحد عن العام المخصوص القطعى من الكتاب اقول الاولى ان يقول و خبر الاحاد لان العام دون الخبر الواحد يعنى ان العام المخصوص من الكتاب يكون ادنى درجة من الخبر الواحد لان خبر الواحد قطعى من حيث الاصل لكن الشبهة وقع فى الرواية والنقل اما العام فالشبهة فى كل فرد من افراده لانه يحتمل ان يكون مخصوصا بتعليله او بتفسيره فكان الشبهة فى العام فى الاصل و فى الخبر فى الوصف كذا فى البزدوى وشروحه (قوله ان ما بعده) يعنى ان القياس الذى حصل تخصيصه بعد المخصص الاول تفسير لا تغيير حاصله ان المخصص نوعان نوع يقابل النسخ وهو المخصص الاول المغير الواقع ونوع هو المخصص المفسر اقول لايحتاج فى الجواب الى هذا التكلف قال فخر الاسلام جواز تخصيص العام المخصوص بالقياس وخبر الاحاد باجماع السلف انتهى قال الشراح اذا صح تخصيصه بالقياس ثبت فيه ضرب شبهة يعنى يكون العام حجة ولايكون قطعيا يوجب العمل ولا يوجب العلم واذا خصص

بدليل مقارن مستقل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل شراح كالقياس وخبر الاحاد بلا خلاف ويكفى الاجماع بالحجة ولايحتاج الى التكلف (قوله وان جهل حمل على المقارنة الخ) يعنى اذا تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع انه فى الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حمل على المقارنة (قوله لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح) اللام متعلقة بحمل (قوله فثبت بينهما حكم المعارضة فى متناولهما) كرأى على رضى الله عنه بابعد الاجلين فى الحامل المتوفى عنها زوجها الا فى المطلقة اذ لايتناولها الاول ولا فى غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لايتناولها الثانى (قوله دونه) اى دون العام انت عرفت ان حكم العام عند الشافعى فيخص بالقطعى مطلقا وبالظنى ابتداء كالقياس وخبر الاحاد لان القياس ظنى والعام كذلك عنده فيجوز تخصيص العام الظنى ابتداء بهما (قوله ويرده الضمير) راجع الى مطلقا اوتأخرا (قوله اتفاق اهل العرف الخ) اقول هذا الرد لايضر الخصم لان عند الشافعى لاعرف فى النفى النكرة ولا فى دخول لا عليها ولهذا قال فخر الاسلام مثاله قول علمائنا وقال الشراح واحترز بقول علمائنا عن قول الشافعى فان عنده لايطلق على عرف انتهى بيانه ان النكرة المنفية يحتمل نفى صفة الوحدة ولايكون المراد نفى نفس الحقيقة مثل ان يقول مارأيت رجلا بل رجلين اورجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك انتهى (قوله على اندراج زيد فى قول المولى لعبده لاتضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا الخ) لان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم بالاتفاق (قوله فان بمجرد العقل يخص ذاته تعالى منه) اى من الشئ لان ذاته منزه عن الخلق (قوله ومنه تخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع الخ) اى ومن هذا القبيل يعنى من تخصيص بمجرد العقل تخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع لان خطابات انما يكون بامر تكليفى وهما ليسا من المكلف فيخصان بمجرد العقل (قوله وعن الحس) عطف على قوله عن العقل اى احتراز بكلام عن الحس ايضا (قوله نحو اوتيت من كل شئ) وفى التمثيل بقوله اوتيت بكل شئ رد على من زعم ان التخصيص لايجرى فى الخبر كالنسخ لانه يؤدى الى الكذب او الغلط وهو محال على الله تعالى وهذا قول من فرق بين الخبر وبين الامر والنهى فيتوقف فى الخبر واجرى الامر والنهى على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن ابى الحسن الكرخى كذا فى شروح البزدوى (قوله فان قيل المدرك بالحس) الى وقوله

قلنا عبارة التلويح بعينها (قوله فاذا معنى تخصيص الحس الخ) حاصل الجواب رد قول التفتازانى فى التلويح قال فيه تسامح لان المدرك بالحس هوان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لاغير انتهى اه وبيان وجه المسامحة (قوله وعن العادة) عطف على قوله عن الحس او على قوله عن العقل (قوله لايأكل رأسا فيقع على المتعارف) اقول فيه نوع مسامحة لان قوله لايأكل رأسا ان كان نهيا يقع على العموم لان النكرة فى سياق النفى لكن المراد اوحلف لايأكل رأسا فيقع على المعهود المتعارف فى الحلف لان الرأس وان كان مستعملا عرفا فى رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لايدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد والفارة فيخص بما يكون متعارفا ان يكبس فى التنور ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو ح اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وابو يوسف ومحمد رحمهما الله برأس الغنم (قوله وعن تفاوت بعض الافراد الخ) عطف على قوله وعن العادة (قوله كل مملوك لى كذا حيث لايقع على المكاتب) اى اذا قال كل مملوك لى حر لايقع على المكاتب ويسمى مشككا يعنى اللفظ الموضوع اعنى مملوك لمعنى لايستوى فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك فى القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود فى الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك اوالمتواطئ اعنى ماوضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلوقال كل مملوك لى فهو حر لايدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لايدا حتى يكون احق بمكاسبه ولايملك المولى استكسابه ولاوطئ المكاتبة بخلاف المدبرة وام الولد كذا فى التلويح اقول عدم دخول المكاتب يفهم من اطلاق مملوك فانه ينصرف الى الكامل وكمال الملك فى القن لا فى المكاتب فخرج المكاتب عن قوله كل مملوك كما خرج الزمنة باطلاق رقبة فى قوله تعالى وتحرير رقبة (قوله او بالزيادة) عطف على قوله اما بالنقصان (قوله كالفاكهة حيث لايقع على العنب) يعنى اوحلف لايأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند ابى حنيفة رحمه الله لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا فيها معنى زائدا على التفكه اى التلذذ والتنعم وهو اى المعنى الزائد الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص من عموم الفاكهة (قوله فان كلا منها) اى كل عام لحقه الخصوص من كلام او عقل اوحس اوعادة اوتفاوت

بعض افراد (قوله لايجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا الخ) وذهب الكرخي وابوعبد الله الجرجاني وعيسى ابن ابان في رواية وابوثور من متكلم اهل الحديث وغيرهم الى انه لايبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولاتقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولاتقتلوا بعضهم الا انه يجب اخص الخصوص اذا كان معلوما كذا في البزدوي والكشف (قوله يكون العام في الباقي قطعيا) يعني قال غير الكرخي ومن تبعه اذا لحق العام خصص ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص المعلوم حجة قطعيا على ما كان لانه موجبه قطعي قبل التخصيص ويبقى قطعيا بعده حتى لايجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ومن قال ان موجبه ظني يبقى عنده ظنيا وحاصل هذا القول ان تخصيص العموم بمخصوص معلوم لايؤثر في العام اصلا كذا في الكشف (قوله وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا) لتخصيص الربوا من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الاية وهو اى الربوا مجهول لان الربوا المكيف حرام لانفس الربوا لان طلب الفضل حلال بالاجماع فيكون مواضع الشبهة وفيه ضرب جهالة واختلاف اى لايعرف انه شبهة يعتبر ام لا والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص اومجهولا الا ان فيه ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعي في العموم قبل الخصوص ودليل صحة هذا المذهب اجماع السلف ودليل ان في ذلك شبهة اجماعهم على جواز تخصيص العام المخصوص بالمجهول بالقياس وخبر الاحاد كما سبق كذا في البزدوي (قوله قلنا لايتصور التراخي فيما سوى العرف الخ) لان التراخي في العرف جائز بناء على جواز تبدل العرف بحسب تبدل الازمان والاعصار (قوله حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال) فان قيل هذا يخالف ماذكر في الجواب في قوله تعالى قلنا لم يشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان مابعده تفسير لاتغيير قلت هذه المخصصات كلها المخصص الاول فلايحتاج الى التقييد بالاتصال لانه شرط (قوله وقد ترك التقييد) اى وقد يترك التقييد في العرف وان كان يحتاج اليه لتصور التراخي فيه بناء على جواز تبدل العرف بحسب تبدل الازمان والاعصار للاعتماد على ماسبق من اشتراط الاتصال في التخصيص اقول فيه بحث لانا سلمنا كون هذه المخصصات المخصص الاول لكن لانسلم ان كونهما متصلا بالعام فان مجرد

العقل يخصص ذاته تعالى من الشئ ولم يتصل التخصيص الى القرآن بل متراخ عنه البتة وكذا تخصيص المجنون والصبي من خطابات الشرع متراخ البتة وكذا سائر التخصيصات فتأمل (قوله مستقل) احترازعن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض لان الاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده لكنه غير مستقل لانه يتعلق بصدر الكلام ولايكون تامابنفسه وكذا الشرط الذى يخص العام على بعض افراده لاالشرط المقدم على التالى مثلا الشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير ولايكون تاما بنفسه نحو انت طالق ان دخلت الدار والغاية يوجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حدا له نحو اتموا الصيام الى الليل وماوراء الغاية نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ولايكون تاما مستقلا بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام وكذا فى بدل البعض نحو قوله تعالى ولله حج البيت من استطاع اليه سبيلا وبدل البعض يوجب القصر على البعض فالمستطيعون بعض الناس لاكلهم اقول فيه بحث قال ابو حيان فى الارتشاف البدل تابع مستقل بمقتضى العامل تقديرا دون متبع ومستقل يخرج النعت وعطف البيان والتوكيد واكثر النحاة على ان العامل فى البدل مقدر وهو بلفظ الاول فهو من جملة ثانية لامن الجملة الاولى ولاينوى بالاول الطرح وقدصرح سيبويه بان البدل من جملة ثانية ثم قال القسم الثانى بدل البعض وشرط هذا البدل ان ترد المسئلة الى اصلها الذى اختصرت منه بان يظهر العامل فى البدل فيصير الكلام جملتين كما كان قبل ان يقتصر ويظهر العامل كثيرا انتهى فعلى هذا التحقيق لايصح الاحترازعن بدل البعض ولهذا ترك صاحب التنقيح وغيره ذكر بدل البعض وذكر الصفة بدله وقال والصفة توجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو فى الابل السائمة زكوة وانت خبير ان الصفة ليست بمستقلة بل عرض قائم بالموصوف وان لم يوجد الموصوف يكون معدوما لامحالة والعدم لا يعلل (قوله فان شيئا منهما) اى من الاستثناء والشرط الخ (قوله مع انه لايسمى عندنا مخصصا) بل يسمى قصر العام على بعض ما تناوله (قوله لايجعل العام دليلا ظنيا الخ) لان العام حقيقة فى الباقى لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه للباقى ان كان المخرج معلوما فالعام دليل بلاشبهة (قوله كما كان قبل القصر على البعض) اى كما كان العام دليلا قطعيا عندنا قبل القصر على البعض (قوله لعدم مورث الشبهة لانه) اى مورث الشبهة (قوله اما جهالة المخرج) يعنى اذا كان المخرج مجهولا اوجب جهالة فى الباقى لانه لم يبين مالم يدخل تحت افراد العام

واما اذا كان معلوما يكون العام حقيقة في الباقي كما عرفت فيوجب قطعا عندنا (قوله وغير المستقل لايحتمل) اى غير المستقل وهو الاستثناء لايحتمل التعليل ولا يقبله لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقي فيبقى الباقي كما كان قبل الاستثناء عندنا قبل الاستثناء لايقبل التعليل قطعا كما اورفع من عشرة خمسة يبقى الباقي خمسة قطعا (قوله وان كان مجهولا) اى ان كان المخرج بالاستثناء مجهولا (قوله كما اذا قال عبيدي احرار الا بعضا) اوقال لفلان على الف الاشيئا (قوله اورث ذات جهالة) اى اوجب جهالة المستثنى جهالة الباقي في المستثنى منه بالاجماع (قوله فلم يصلح للحجية) اى اذا صار مجهولا لايصلح حجة بنفسه كالمجمل (قوله الا ان يبين المراد) يعنى يجب التوقف فيه الى ان يبين المراد وان لم يبين فالقاضي يجبر على المقر بالبيان (قوله فانه ايضا) اى فان الناسخ كالتخصيص يخصص العام بكلام مستقل لكنه متراخ عنه لايسمى تخصيصا عندنا خلافا للشافعي (قوله لايجعل العام ظنيا في الباقي) لان المخرج به اى المخرج من العام بالناسخ (قوله ان كان مجهولا) اى ان كان المخرج بالناسخ مجهولا (قوله يسقط بنفسه) اى يسقط الناسخ المجهول يعنى لما كان الناسخ كلاما مجهولا وان كان مستقلا بنفسه لايصلح معارضا للدليل والعام القطعي فيما يتناوله كالخاص فيما يتناوله فاذا كان مجهولا لايصلح دليلا ولا يعارضه بل يسقط بنفسه (قوله ولايتعدى جهالته في العام) اى لايؤثر جهالة النسخ لعدم كونه دليلا بها في العام القطعي (قوله فيبقى كما كان) اى يبقى العام قطعيا عندنا كما كان قبل النسخ المجهول (قوله وان كان معلوما) اى ان كان المخرج بالنسخ معلوما (قوله لانه لايحتمل التعليل) اى لان المخرج المعلوم لايحتمل التعليل كما يحتمل المخصوص المعلوم لان التعليل يعمل على سبيل البيان والتفسير لا على سبيل المعارضة بالنص بخلاف النسخ فانه يعمل على سبيل المعارضة به فلا يصح تعليله (قوله لاستلزامه كون القياس ناسخا الخ) اللام متعلق بلايحتمل اى لاستلزام التعليل كون القياس ناسخا يعنى لو صح تعليل الناسخ بخلاف مع كونه معارضا للنص يصير القياس معارضا للنص وهذا لايصح بالاجماع المخصص فانه مبين والقياس يصح مبينا فيصح تعليله فان شرط التعليل ان يثبت الحكم بالقياس على وفق المنصوص عليه وهو يعمل على سبيل البيان فكذا تعليله يعمل على سبيل البيان بخلاف الناسخ فان تعليله ان كان يعمل عمل الناسخ يصير القياس معارضا وان كان يعمل غيره يصير مخالفا بخلاف التخصيص ابتداء بالقياس بحيث لايجوز لان الاصل الذي استنبط منه القياس لايصلح مبينا

لهذا العام لانه لم يتناوله واذا لم يصلح الاصل مبينا لايصلح القياس مبينا ايضا واذا لم يكن مبينا يكون معارضا وانه لايجوز في القياس كذا في البزدوي وشروحه (قوله دليلا ظنيا) اى يكون العام القطعي حجة ظنية بعد التخصيص لان ما كان ثابتا باليقين لايزول بالشك ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم كذا في الشروح (قوله فيخص اى العام المخصوص منه البعض) اقول هذا متفرع على اختلاف القوم في العام الذي لحقه خصوص قال ابو الحسن الكرخي لايبقى حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا وقال غيره ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيماوراء المخصوص على ما كان حجة منه واما اذا كان المخصوص مجهولا لايسقط حكم العام وقال بعضهم ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيماوراءه على ما كان واما ان كان مجهولا فان دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات لمادخلها من الخصوص والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة ودليل ان في ذلك شبهة اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس وخبر الواحد كذا في البزدوي (قوله بالظني من القياس وخبر الواحد الخ) من بيان الظني انت عرفت قبل ان العام المخصوص من الكتاب ادنى درجة من خبر الواحد لان خبر الواحد قطعي من حيث الاصل لكن الشبهة وقع في الرواية والنقل اما العام فالشبهة في كل فرد من افراده لانه يحتمل ان يكون مخصوصا بتعليله او بتفسيره فكان الشبهة في العام في الاصل وفي خبر الواحد في الوصف فاستقام ان يعارض للعام القياس بخلاف خبر الواحد لانه تعين باصله فلا يعارضه القياس هكذا حقق فخر الاسلام مرة بعد اخرى فالاولى ان يقول بخبر الاحاد (قوله لان الظني يفسر الظني) اى الظني من القياس وخبر الواحد بين الظني من العام المخصوص (قوله وقد سبق ان التخصيص تفسير) اى قد سبق قبل ورقة في جواب سؤال تراخي القياس عن العام المخصوص بقوله لم يشترط الاتصال في مطلق المخصوص الخ (قوله لشبهه الاستثناء والنسخ الخ) متعلق بقوله ظنيا (قوله في المجهول) متعلق بقوله لشبهه الاستثناء يعني اذا كان المخصوص مجهولا يبقى العام المخصوص حجة ظنية لشبهه الاستثناء المجهول بحكمه والنسخ المجهول بصيغته (قوله يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه) يعني ان المخصص الاول بمنزلة الاستثناء المجهول في التغيير بماقبله حكما وان كان فارقه في الصيغة (قوله لانه

الدفع وبيان عدم الدخول الخ) متعلق يشبه ووجه الشبه ان المخصص يدفع الحكم على جميع افراد العام ويبين افراد العام الغير الداخلة تحت حكم العام لارفع الحكم عن البعض بعد ثبوته كما في النسخ (قوله ويشبه الناسخ) بصيغته لاستقلاله لان المخصص كلام تام مستقل بنفسه (قوله فهو مستقل من وجه دون وجه) اى المخصص مستقل بوجه مشابهته الى النسخ المجهول فى كونه كلاما كاملا فى نفسه وغير مستقل فى مشابهته الى الاستثناء المجهول (قوله ان يعتبر بهما) اى بالشبهين (قوله ولايبطل احدهما بالكلية) كما قال ابو الحسن الكرخى ومن تبعه لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله كالناسخ المجهول) اى يبقى العام قطعيا كما كان بهذه المشابهة (قوله كما فى الاستثناء المجهول) اى لايبقى حجة بمشابهة الاستثناء المجهول كما قال عبيده احرار الا بعضا لانه يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل (قوله فوقع الشك فى سقوط العام) اى وقع الشك فى دليل الخصوص (قوله فيوجب العمل دون العلم) اى يوجب الشك العمل احتياطا لا العلم لان اليقين لايجتمع مع الشك (قوله وصحة التعليل فى المعلوم عطف على قوله يشبه الاستثناء الخ) يعنى اذا كان متناول المخصوص معلوما يكون العام دليلا ظنيا لصحة التعليل فى المعلوم فيخص بالظنى من القياس وخبر الواحد (قوله يصح تعليله الخ) لان المخصص هنا نص معلوم قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل (قوله فاذا لم يدرك علته الخ) اى علة المخصص المعلوم يعنى اذا لم يدرك علة المخصوص من العام (قوله فاحتمال التعليل باق على ماهو الاصل فى النصوص)لان الاصل فى النصوص التعليل فيصير قدر ما تناوله العام مجهولا على اعتبار صيغة النص (قوله واذا ادركت) اى علة المخصص المعلوم (قوله فاحتمال الغير) اى احتمال غير العلة المدركة (قوله قائم لما فى العلل من التزاحم) كتزاحم علل الائمة على المنصوص الواحد (قوله وانما عدل عن تقرير القوم) اى عدل المص عن تقرير القوم فى الصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة (قوله فيوجب جهالة فى الباقى) اى يوجب التعليل جهالة فيه لان المعلوم اذا كان معلولا يجوز ان يلحق به من افراد العام شئ فلا يدرى كمية الخارج فلا يبقى حجة (قوله ومن جهة عدم استقلاله) اى من جهة اعتبار حكمه لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيبقى العام قطعيا على حاله كما كان قبل التخصيص على عكس ماذكر فى المخصوص المجهول ووجه عدم تعليل الاستثناء لانه عدم

والعدم لابطل يعنى ان الاستثناء فى حكم العدم لانه وصف اوجزء الجملة وكلاهما فى حكم العدم من حيث انهما لايستقلان فى افادة الحكم وصحة التكلم وله وجه اخر وهو ان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا فكانه تكلم بالقدر الباقى دون المستثنى شرحه لفلان على عشرة الادرهما تقديره لفلان على تسعة دراهم فثبت ان الاستثناء فى حكم العدم تقديرا وكذلك حكم العام مع دليل الخصوص لان دليل الخصوص يبين ان قدر المخصوص لم يكن داخلا اصلا فصار معدوما حكما والعام يتناول الباقى ابتداء كذا فى البرهان (قوله فوقع الشك) الفاء فذلكة اى اذا ثبت احتمال التعليل فى المخصوص فوقع الشك لانه يصير مخصوصا من جملة افراد العام ويصير قدر ماتنا وله العام مجهولا لانه يجوز ان يلحق بالمخصوص المعلوم بشئ من افراد العام فلايدرى كمية الخارج منه فيلزم من جهالته جهالته هذا على اعتبار صيغة النص فيخرج العام من ان يكون حجة وعلى اعتبار حكمه وهو الاستثناء المعلوم يبقى العام موجبا للحكم قطعا لان حكم الاستثناء من المعلوم قطعى فلم يخرج العام عن الدلالة بالشك فصار العام مشكوكا بالنظر الى اصله انه حجة ام لافاشبه دليل القياس فاستقام ان يعارضه فيخصه (قوله وهو) اى وقوع الشك (قوله لايبطل اصل الحجة) اى لايبطل الشك اصل الحجة وهو عام قطعى فى الحكم عندنا وحجة يقينية (قوله بل وصفها) اى بل يبطل وصف الحجة وهو قطعى او يقينى (قوله لمايرد عليه) اللام متعلقة بقوله وانما عدل وضمير يرد راجع الى ماوعليه الى تقرير القوم (قوله انكم قائلون بصحة تعليله الخ) ان بيان لمايرد وضمير تعليله راجع الى معلوما حاصل الايراد لما ثبت تعليل المخصوص المعلوم على اعتبار صيغة النص وهى دليل الخصوص التى يتحقق بها شبه النسخ ثبت ان الناسخ يحتمل التعليل فيجب ان يبطل العام عندكم بتخصيص العام بالمخصص المشابه للناسخ فلا يبقى الجهالة حتى يكون ظنيا بل يكون المخصوص المعلوم المشابه بالناسخ ويبطل حكم العام بالكلية فيفيد اليقين اقول فى جواب ان الناسخ من حيث انه نص مستقل بنفسه يقبل التعليل امامن حيث انه يعمل على سبيل المعارضة لايعلل لان شرط التعليل ان يثبت الحكم بالقياس على وفق المنصوص عليه وهو يعمل على سبيل البيان وكذا تعليله يعمل على سبيل البيان بخلاف الناسخ فان تعليله ان كان يعمل عمل الناسخ يصير القياس معارضا مع انه قياس وان كان يعمل عمل غيره يصير مخالفا وثبت ان الناسخ يحتمل التعليل ولكن لايعلل المانع

ولا مانع في دليل الخصوص فيكفي في الشبهة هذا المقدار (قوله ولا ينفعكم شبه الاستثناء) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان دليل الخصوص وان شابه الناسخ من حيث الصيغة لكنه يشابه الاستثناء من حيث انه مبين وبهذه المشابهة لا يلزم التعليل لعدم استقلال الاستثناء حتى يلزم الايراد فاجاب بقوله ولا ينفعكم شبه الاستثناء لان الاستثناء لا يمنع عندكم التعليل لكن قال بالقطعية ان علم المخصوص كالاستثناء المعلوم ومنع التعليل لان الاستثناء لا يحتمله وسيأتي تحقيقه بعد اسطر يعني ان دليل الخصوص عندكم يشابه الناسخ من حيث الصيغة ويشابه الاستثناء من حيث انه مبين فلا يمنع مشابهة دليل الخصوص بالاستثناء التعليل بل التعليل دليل الخصوص هنا في اثبات الجهالة والا يلزم بمشابهته الى الاستثناء فقط ان يبقى العام قطعيا كما في الاستثناء المعلوم لاظنيا والمدعى هذا اقول انت عرفت جوابنا وحاصله ان دليل الخصوص يشابه الناسخ من حيث الصيغة ولا يشابه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء من حيث انه مبين ولا يشابه في عدم الاستقلال وعدم التعليل في الناسخ باعتبار كونه معارضا وفي الاستثناء باعتبار كونه غير مستقل وهذان الوصفان معدومان في دليل الخصوص فيقبل التعليل فدخلت الشبهة ايضا يعني كالمجهول وقد عرف ان العام موجب فلا يبطل بالاحتمال ولكن تمكنت فيه الشبهة فاوجب العمل دون العلم هذا ملخص الشروح ويمكن ان يقال ابطال العام بالتخصيص ان كان نسخا فبالاجماع وعدم ابطاله بالمخصص بالاجماع ايضا فلا يرد (قوله فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله) اي لما اشبه المخصوص الناسخ بصيغته اعتبر حال الناسخ في المخصوص بسبب مشابهة صيغته صيغته في كونهما كلاما كاملا مستقلا (قوله ان كان مجهولا لا يسقط بنفسه) ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى العام كما كان قطعيا عندنا (قوله وان كان معلوما لا يصح تعليله) اي ان كان الناسخ معلوما في بعض تناوله العام فان الحكم فيما بقي من العام بعد ورود ناسخ معلوم في البعض لا يتغير بسبب احتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة والممانعة وهما انما يكونان بين الدليلين القويين ولا ممانعة بين النص والقياس فلو قلنا بالتعليل يصير القياس معارضا للنص فهذا لا يجوز بالاجماع كما قلنا (قوله والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا) اي التخصيص مثل الناسخ في كونه كلاما تاما مستقلا فيكون حكمه مثله في كونه قطعيا فلا يصح تعليله ايضا اقول هذا يخالف الاجماع

لان المخصص مبين والقياس يصح ان يكون مبينا فيصح تعليله بخلاف العام فانه يعمل على سبيل المعارضة فلا يصح تعليله لانه لو صح يصير القياس معارضا للنص وهذا لا يجوز بالاجماع كما سبق فيكفى ان يشابه الناسخ من حيث الصيغة فقط لا من حيث انه معارض فيكون هذا الوصف معدوما فى دليل الخصوص فيقبل التعليل وهو الحق (قوله وقيل لا يبقى حجة) القائل ابو الحسن الكرخى (قوله كالاستثناء المجهول) يعنى احتج الكرخى بان دليل خصوص العام اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة فى باقى العام لان الخصوص بمنزلة الاستثناء المجهول فى تغيير ماقبله وان فارقه فى الصيغة واذا صار كالاستثناء اوجب جهالته جهالة الباقى كالاستثناء المجهول فانه يوجب جهالة فى المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لفلان على الف الا شيئا يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه ويجب عليه البيان حاصله ان الشيخ ابو الحسن الكرخى الحق دليل الخصوص اذا كان مجهولا بالاستثناء المجهول والجامع ان دليل الخصوص يبين ان قدر المخصوص لم يكن داخلا تحت العام كالاستثناء يبين ان قدر المستثنى لم يكن داخلا تحت المستثنى منه (قوله واما اذا كان معلوما) اى اذا كان المخصوص معلوما فكذلك (قوله لانه كلام مستقل فى افادته بنفسه) اذ هو لا يفتقر الى صدر الكلام (قوله ولا يدرى كم خرج بالتعليل) يعنى على تقدير التعليل لا يدرى اى قدر منه باقى العام صار مخصوصا فصار كما لو خص منه بعض معلوم وبعض آخر مجهول فصار بمنزلة جهالة المخصوص وجهالة المخصوص توجب جهالة الباقى فلا يبقى حجة فان قيل المخصوص المعلوم لا يصير كالمجهول البتة قلت المعلوم اذا كان معلوما لا يجوز ان يلحق به شئ من الافراد الباقية فيصيره مجهولا فصار دليل الخصوص معلوما كان او مجهولا لا نظير الاستثناء المجهول (قوله فان كلا منهما) اى من المخصوص المعلوم والاستثناء (قوله لبيان انه لم يدخل فى الحكم) اى لبيان ان كل واحد منهما لم يدخل تحت افراد العام (قوله فلا يقبل التعليل) اى اذا كان المخصوص المعلوم بمنزلة الاستثناء فلا يقبل التعليل لان الاستثناء لا يحتمله لانه ليس بجملة تامة والتعليل انما يجرى فى كلام مستقل ولانه عدم والعدم لا يعلل كما سبق ولا معنى لقول من قال انه يحتمل التعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لا يحتمل التعليل لانه عدم لا يقال انه كالاستثناء معنى لا لفظا فلا يمنع التعليل بهذا المقدار من المشابهة لان لفظه قائم بنفسه مستقل تام لانا نقول الاعتبار للمعنى لا للفظ لانه قالب المعنى

ومن حيث المعنى غير مستقل فلا يثبت بالنطق (قوله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي) يعني اذا قال لفلان على عشرة الا درهما والمستثنى منه اى العشرة التي اخرج منها درهم قطعية في الباقي اى التسعة (قوله وكذا ما في حكمه) اى كالاستثناء المخصوص الذي في حكمه (قوله كالاستثناء المجهول) يعني كقول الكرخي ان العام لا يوجب شيئا كالاستثناء المجهول معلوما كان او مجهولا حاصله ان هذا الفريق الحقوا دليل الخصوص سواء كان معلوما او مجهولا بالاستثناء فقط لا الاستثناء المجهول فقط كما قال الكرخي وفرقوا بين دليل الخصوص المعلوم والمجهول وقالوا ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا لا يبقى حجة اصلا كما في الاستثناء المجهول واذا كان معلوما بقي العام حجة قطعيا في الباقي كالاستثناء المعلوم (قوله ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول) وصحة التعليل في المعلوم وفخر الاسلام اعتبر بالشبهين في كل نوع من المخصوص المعلول والمجهول وهو الوجه الوجيه لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا ويشبه الناسخ لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الحاق دليل الخصوص بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الحاقه باحدهما عينا ابطال شبه الاخر بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره فاذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة في الاول بحكمه اذا اعتبر بالاستثناء وسقط في نفسه بصيغته واذا اعتبر بالناسخ وحكمه قائم بصيغته فصار الدليل مشتبها فلم يبطله بالشك وكذلك اذا كان المخصوص معلوما يحتمل ان يكون معلولا فيصير قدر ما تناوله العام مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعلل فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف العام موجبا للقطع فلا يبطل بالاحتمال لان اليقين لا يزول بالشك ولكن تمكنت فيه الشبهة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم هذا تلخيص كلام فخر الاسلام

﴿ فصل ﴾

اختلفوا في العام المخرج منه بعض الافراد هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز والحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اى له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسن البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او وصف او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة

وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط اوصفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل (قوله فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه) سواء كان الموضوع له تاما او ناقصا اوزائدا وهو مذهب صاحب البديع وهو محمد بن مسعود ابن الذكي لانه ذكر رسما الحقيقة وهو لفظ استعمل الشيء وضع الواضع مثله لمثله لا عينه لعينه كالاسد لليث ثم قال وعلامتها سابق الفهم الى معناها (قوله والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه) وهذا ايضا مذهب صاحب البديع قال المجاز لفظ يستعمل الشيء بينه وبين الحقيقة اتصل او الاتصال تسعة مذكور في محله وعلامة المجاز قرينة تصرف الفهم عن معنى الحقيقة اليه وذكر متوسطا بين الحقيقة والمجاز وقال هو لفظ مستعمل لشيء وضع الواضع مثله لعينه كالاعلام للاشياء المعينة كمكة للبقعة المعينة ثم قال والحقيقة لغوية كالاسد لليث وعرفية كالمنارة للمذنة وشرعية كالصلوة لعبادة مخصوصة انتهى قال ابو حيان اكثر ما تكلم في هذه المسئلة في اصول الفقه وعلم البيان ونظمت انا في ذلك ❊ اللفظ ان اريد به الظاهر ❊ حقيقة مجازه مغاير ❊ لابد من علاقة تكون ❊ بينهما تقرب او تبين ❊ مثاله مقال بعض العربان ❊ صار الثريد في رؤس العيدان ❊ اراد بالثريد حب السنبله ❊ سماه بالشيء الذي يؤل له ❊ انتهى لكن هذا التحقيق يخالف ما قاله ابو اسحق البهاري في كتاب املاء المنتحل في شرح كتاب المجمل الحقيقة ما استعمل في الموضوع له اولا والمجاز ما استعمل في غير الموضوع له اولا انتهى وقال فخر الاسلام الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له مأخوذ من حق الشيء فهو حق وحاق اي ثابت وحقيق اي جدير ومنه سميت الحاقة والمجاز لما اريد به غير ما وضع له مفعل من جاز يجوز بمعنى فاعل اي متعد عن اصله ولا ينال الحقيقة الا بالسماع ولا يسقط عن المسمى ابدا والمجاز ينال بالتأمل في طريقة فيعتبر به ويحتذى بمثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثل القياس بالنص انتهى (قوله واذا كان صيغة العموم يتناول الثلثة حقيقة) اقول فيه بحث لانه يخالف تعريفه بقوله لفظ يستغرق مسميات غير محصورة واما على تعريف فخر الاسلام يتناول الثلثة حقيقة لانه قال العام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى انتهى فتأمل (قوله كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه) اقول يكون مجازا فيما وراءه ولا يكون حقيقة فيه مثلا اذا خص العام بمستقل معلوم يحتمل ان يكون معلولا وعلى تقدير التعليل لا يدري اي قدر من الباقي يصير مخصوصا فيجوز ان يلحق به من الافراد الباقية

شيء فيوجب جهالته جهالته فكيف يكون حقيقة في شيء يكون بعضه معلوما وبعضه مجهولا والحقيقة استعمال الشيء فيما وضع له معلوما ولو سلم هذا لكن قوله فاذا خص البعض كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه الخ يخالف كلام الجمهور لان الحقيقة عند عامة العلماء استعمال الشيء في تمام ماوضع له واستعماله في البعض يكون مجازا واستعماله بالزيادة مجاز ايضا عند الجمهور لانه لايستعمل في تمام ماوضع له فقط كالتغليب المجازي (قوله على انه كل لانه بعض بمنزلة الاستثناء الخ) فيه بحث لانه ان اراد بقوله بمنزلة الاستثناء الاستثناء المجهول فدليله مسلم لكن لايفيد اصلا لان كلامنا ان يكون العام بعد الاخراج حجة وحقيقة وليس فيه الاخراج حقيقة لان جهالة الاستثناء يوجب جهالة في المستثنى منه بالاجماع ولم يصلح حجة بنفسه كالمجمل وان بقي على حاله حقيقة وان اراد بمنزلة الاستثناء الاستثناء المعلوم وهو المراد ههنا فدليله ممنوع لان المراد بالوضع الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق لاللباقي عند اقترانه بالاستثناء حتى يصير عبارة عما وراء الاستثناء بطريق انه كل لابعض والالكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء المنع دخول المستثنى في الحكم وقد صرح القوم ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة المجاز فكيف يكون حقيقة في الثاني مع ان المص اختار شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم ولم يعتبر شبه الاستثناء المعلوم حتى يجعل ماوراء المخصوص على انه لابعض بمنزلة الاستثناء فتأمل (قوله واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار الخ) هذا كلام امام الحرمين ومذهبه وما ذكره من الضعف ملخص التلويح فان اردت التفصيل فليراجع ثمه

﴿ باب الفاظ العموم ﴾

وانما قدم الاحكام على الالفاظ لانها بمنزلة القوالب والمعاني مقصودة فقدم المقصود على اللفظ (قوله العام بصيغته ومعناه الخ) اما صيغته فموضوعة للجمع لان واضع اللغة ماوضع هذه الالفاظ اعني الفاظ الجمع الا لاعداد مجتمعة الا ترى انه يقال للواحد رجل وللاثنين رجلان وللثلثة والالف رجال واما معناه فكذلك لانه تدل على اعداد مجتمعة قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل الكل مايتناوله عند الاطلاق ان امكن العمل به وان لم يمكن فينطلق على الثلثة لانه اقل ما يتيقن فصار اولى من غيره كما ذكر محمد صريحا في كتاب السير في الانفال وغيرها

(قوله وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى الخ) هذا رد للبزدوى واختيار مذهب الجمهور قال فخر الاسلام فى البزدوى اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركين والمشركات انتهى اقول الجمع على نوعين جمع قلة وهو مايدل على العشرة فادونها الى الثلثة وامثلته افعال وافعل وافعلة وفعلة كاثواب وافلس واجزية وغلمة وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين هو بقيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير كسلمات وغيرها وبالضرورة تستعمل فى الكثير كالايام وانما اختلفوا فى جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان فخر الاسلام اراد بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان كل جمع عام سواء كان جمع قلة اوكثرة الا انه يثبت فى اللغة جمع القلة بكون العموم فى موضوعه وهو جمع الثلثة فصاعدا الى العشرة وفى غيره بكون العموم من الثلثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عنده الاستغراق كما سبق فى تعريفه (قوله سواء كان له واحد من لفظه) كالرجال لان لفظ واحدها رجل وتثنيتها رجلان وجمعها رجال وانما اكتفى بالجمع الكثرة رمزا الى مااختاره وردا لقول البزدوى مثل الرجال والنساء والمسلمون والمسلمات والمشركين والمشركات انتهى انت عرفت قبل ان اللام فى هذين المثالين لتحسين الكلام والمراد الجموع المنكرة كما ذكر فى التقويم والميزان مثل رجال ونساء لا المعرف باللام والاضافة فان الكلام بعده الجمع المعرف (قوله اولا كالنساء) اى لا واحد له من لفظه كالنساء لان لفظ واحدها امرأة وتثنيتها امرأتان وجمعها نساء (قوله وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لاكل واحد) يعنى القسم الثانى انواع منها ماهو فرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم من حيث انه واحد حتى لوقال الرهط اوالقوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولودخل واحد لم يستحق شيئا ولهذا يجوز رهطان وارهط وارهاط جمع قلة وكثرة وقوم وقومان واقوام فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج قال المحقق التفتازانى والتحقيق ان القوم فى الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور النساء ذكره فى الفائق وينبغى ان يكون هذا تأويل مايقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم فهو وهم والافعل ليس من ابنية الجمع انتهى قال صاحب الكشاف فى الحجرات القوم وهو فى الاصل جمع قائم كصوم وزور فى جمع صائم وزاير انتهى قال ابو حيان ليس فعل من ابنية

الجموع الاعلى مذهب ابى الحسن الاخفش فى قوله تعالى ان ركبا جمع راكب انتهى
اقول والوجه الوجيه ان القوم فى الاصل مصدر يستعمل بعد النقل كالمصدر
فى الجمع كما قال الامام الصفدى فى لامية العجم فى قوله تزاحم الورد على الزمزم
اى الواردين كما قيل فى قوله تعالى على سمعهم بعد قوله تعالى ختم الله على
قلوبهم وقبل قوله على ابصارهم لان السمع فى الاصل مصدر يستوى فيه
المفرد والجمع فيعتبر فيه بعد النقل ما يعتبر قبله لكن الرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال لا امرأة فيهم كذا ذكر فى كتب اللغة والقوم يطلق على جماعة
الرجال خاصة لانهم القوام على النساء نحو قوله تعالى الرجال قوامون على
النساء وقال الزهير وما ادرى ولست اخال ادرى اقوم آل حصن ام نساء قال
صاحب الكشاف واما قولهم فى قوم فرعون وقوم عاد هم الذكور والاناث
فليس لفظ القوم بمتعاط للفريقين ولكن ذكر الذكور وترك الاناث انتهى قال
ابو حيان غيره يجعله من باب التغليب انتهى (قوله والانس والجن والجمع ونحو
ذلك مثل الطائفة والجماعة) وانما ذكرنا هذين اللفظين دفعا لوهم من زعم انهما
عامان صيغة ومعنى لان التاء علامة الجمع كالواو فى مسلمون والتاء فى مسلمات
فبين فخر الاسلام انهما من قبيل العام المعنوى دون اللفظى ولهذا يثنى كل
واحد ويجمع يقال طائفتان وطوائف وجماعتان وجماعات الا ان الطائفة فانه
اسم للواحد فصاعدا كذا قال ابن عباس رضى الله عنه قال فى قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا
بعلامة الجماعة وهى التاء انتهى قال الزهير اسم للثلاثة وقال عطاء اسم للاثنين
وقال الحسن اسم للعشرة وهى فى الحقيقة نعت المرأة كالضاربة والقائلة من طاف
يطوف فهو طائف وهى طائفة ولهذا يقال لبعض الشئ طائفة يقال طائفة
من المال وطائفة من الليل لكن هذا غير مراد بالاجماع فتعين ارادة الجماعة
فصارت جنسا لعلامة الجماعة كالمعتزلة والكرامية لان التاء فى الاسم انما يدخل
اما للتأنيث او لتشبيه التأنيث وهو ان يكون فرعا لغيره ولا تأنيث ههنا فبقى ان يكون
داخلا بشبه التأنيث وهو معنى الجمعية فصارت جنسا لعلامة التأنيث فان قيل
لما كان التاء علامة الجماعة ينبغى ان يصير جمعا لا جنسا قلت لفظه نعت فرد
لحقت به علامة الجماعة فيجب توفير حظ الشبهين فجمعنا بينهما فبالنظر
الى النعت يتناول الواحد وبالنظر الى المعنى يتناول الزائد فصار جنسا فان قيل
لما كان لفظه نعت فرد لحقت به علامة الجمع صار نظير القوم والرهط لا نظير الجنس

فلك علامة الجماعة نظير صيغة الجمع فى لا اتزوج النساء وكونه نعت فرد نظير الالف واللام الداخل على الجمع فكما ان بسبب الالف واللام الدالة على الفردية صارت صيغة الجمع جنسا وكذلك بسبب دلالة نعت الفرد على الفردية صارت الصيغة مع علامة الجمع جنسا كذا فى البزدوى وشروحه (قوله او يتناول كل واحد) اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا مثل من دخل هذا الحصن فله درهم الخ فلو دخله واحد استحق درهما او دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم (قوله مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا) اى درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحق شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق فالحكم فى الاول مشروط بالاجتماع وفى الثالث بالانفراد وفى الثانى غير مشروط بشئ منهما وجه الاول والثانى ظاهر ووجه الثالث على ما قال فخر الاسلام ان كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة فى ذوات من يعقل هذا مشروع فى بيان احتمال كونه خاصا بعد بيان كونه عاما ووجهه ان الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه كما كان الآخر اسم لفرد لاحق وكلمة من يحتمل الخصوص كما يحتمل العموم فلما جمع بينهما يحمل المحتمل على المحكم فسقط معنى العموم لتعذر العمل به واذا كان اسما لفرد سابق قلنا اذا دخل جماعة لا يستحقون شيئا لانهم ليسوا بفرد واذا دخل بعد الاول احد لا يستحق ايضا لانه ليس بسابق هذا ما قال محمد فى السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد فله نفل فان دخل اثنان معا فصاعدا بطل النفل لان لفظ الاول اسم للفرد السابق فلما قرنه بهذه الكلمة اى من دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد انتهى وهذا معنى قول المص وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولا يكون خاصا انتهى لان كلمة كل يحتمل العموم والخصوص قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص هذان المثالان فى الخبر واصلها العموم قال النبى صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابى سفيان فهو آمن فهذا عام من قسم الشرط كقوله من زارنى فله كذا فهو عام ايضا وفى الاستفهام نحو قولك من فى الدار فهو عام ايضا لانه يجوز زيد وعمرو وغيرهما وقال اصحابنا فيمن قال لعبيده من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا واما اذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله

المأمور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من التميز عبيده من عبيد غيره واماته وقال ابو حنيفة يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر متنا ولا بعضا عاما فاذا قصر عن الكل اى من كل عبيد بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة التبعيض وكذا قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر يتناول البعض الا انه موصوف بصفة عامة فسقط بها الخصوص فان قيل اذا كان كلمة من فاعلا كان موصوفا بصفة عامة وكذلك اذا كان مفعولا وفى المسئلة الاولى المتفق عليها فاعل شاء والمختلف فيها مفعول شئت وقولك زيد ضارب وزيد مضروب سيان فى الموصوفية قلت فيه جوابان الاول ان المفعول فى الثانى هو العتق لا العبيد لانه قال من شئت من عبيدى عتقه والثانى ان الصفة فى الحقيقة المصدر وهو قائم بالفاعل لا بالمفعول نحو ضرب زيد عمرا فان الضرب قائم بزيد وانما للمفعول نوع تعلق بالفعل فلا يكون المفعول فى الحقيقة موصوفا حتى يعم بها كذا فى النحو والاصول (قوله الجمع المعرف باللام الخ) خبر اى الفاظ العموم الجمع المعرف (قوله او الاضافة) فان الاضافة ايضا يفيد العموم نحو عبيدى احرار لانه يصح الاستثناء ودليل العموم باللام و الاضافة قول حسان بن ثابت رضى الله عنه ❊ لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى ❊ واسيافنا يقطرن من نجدة دما ❊ وهذا دليل العموم فى المعرف باللام وهى الجفنات جمع قلة لانها مصححة وكذا اسيافنا لكنهما باللام والاضافة يفيدان العموم والا يكون جفناتهم وسيوفهم عشرة لان اكثر جمع القلة عشرة و المراد بهما الكثرة لان المقام مقام مدح فيكون عاما شاملا الى غير محصور كالجمع الكثرة هكذا حقق صاحب الكشاف وابو حيان (قوله حيث لا عهد خارجيا) اى من دلائل العموم دخول اللام فيما لا يحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد حيث لا عهد فى اقسام الجموع اى لا معهود فى الجموع لم يكن تعريفه باللام حتى لو كان معهودا يمكن صرفه اليه كمن قال لاخر انك تريد ان تتزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام وفخر الاسلام وصاحب الكشف (قوله فانه الخ) الفاء متعلق بلا عهد خارجيا والضمير راجع الى عهد خارجى (قوله المفهوم من الاطلاق) لان التعريف تميز الشئ عن اغياره وتعريف العهد وهو ان يكون مذكورا بين المتكلم و المخاطب كما فى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وقولك رأيت رجلا ثم كلمت الرجل اى ذلك الرجل بعينه (قوله لا العهد الذهنى) لانه موقوف على وجود قرينة البعض ولا قرينة (قوله ولا الاعم)

عن العهد الخارجى والذهنى لانه يكون من قبيل عموم المجاز ولاقرينة عن صرف الحقيقة (قوله ثم الاستغراق) عطف بالتراخى فى الرتبة على قوله العهد الخارجى (قوله لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد الخ) فيه بحث لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد فى تعريف الجنس لا فى استغراق الجنس وتعريف الجنس نحو قولهم فلان يحب الدينار والدرهم فالمراد منه جنس الدينار والدرهم لان كل دنانير الدنيا ودراهمها لان العلم بكل فرد شرط لمحبته ولا علم له به وكذا قولهم الرجل خير من المرأة والتمر خير من زنبور (قوله فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هى) اقول فيه قرينة القصد الى نفس الحقيقة اذا دخله لام التعريف فصار صيغة الجمع الذى كان جمعا بلفظه ومعناه مجازا عن الجنس لان لام المعرفة للعهد ولا عهد فى اقسام الجموع فجعل الجنس ليستقيم تعريفه باللام اذا الجنس معهود الذهن وفى جعله للجنس معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجمع بيانه ان لفظ الجنس اذا اطلق على كل الجنس دخل فيه عدد الثلاث فصاعدا فوجد فيه معنى الجمع فى الخارج اوفى الوهم اذ هو من الكليات والكلى لا يمنع مفهومه عن الشركة ولذلك جعلوا الشمس جنسا والقمر كذلك وجمعوهما على شموس واقمار فكان فى جعله جنسا عمل بالوصفين اى بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف ولو حمل لفظ الجمع بعد دخول اللام على حقيقة الجمعية بطل حكم اللام بالكلية فصار حمله على الجنس وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقته بيانه ان حقيقة الجمع للثلاث فصاعدا وليس فيه معنى الجنس وهو الواحد والكل البتة فبطل معنى الجنس من كل وجه لانه اما تعريف العهد ولا معهود فيه واما التعريف الجنس ولا جنسية فيه ايضا اما اذا حملناه على الجنس ففيه معنى الجمع ايضا فلم يبطل معنى التعريف والصيغة فهذا اولى عملا بالوصفين فان قيل لو حمل على حقيقة الجنس وهو الواحد لبطل معنى الجمع من كل وجه كما لو حمل على معنى الجمع لبطل معنى الجنس من كل وجه فتعارضا قلت يبطل على تقدير ولا يبطل على تقدير من وجه فصح الترجيح من حيث انه لا يبطل بخلاف لو حملناه على حقيقة الجمع حيث يبطل معنى الجنس من كل وجه وهذا من الدلائل المعقولة التى ذكرها فخر الاسلام وشرّاحه واكدوها بالمنقول ولم يذكر المص هذه الدلائل المعقولة واكتفى بالمنقول (قوله وقد تمسك ابو بكر رضى الله عنه بقوله الائمة من قريش الخ) يعنى ان الائمة جمع معرف باللام واذا لم يفد العموم لما سكت الاصحاب وسكوتهم [illegible] الاجماع كتشهير القاضى

الشريح فى زمن الاصحاب فثبت ان يكون الجمع المعرف عاما والدليل النقلى
فى البزدوى قوله تعالى لايحل لك النساء من بعد اى من بعد تسعة وقال اصحابنا
فمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على
الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا اوتزوج امرأة واحدة حنث
كما فى عبدين وامرأتين وثلاث واربع والف عبيد ايضا كما يحنث فى المنكر بشراء
اربعة وخمسة وعشرة والف ايضا لكنه اذا نوى شراء عبدين اواكثر لايحنث
بمادون ذلك ولايعمل نيته فيما فوقه بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نية
مافوق الثلثة والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد
وهو موجود فى الادنى والاعلى تحقيقا وتقديرا دون مابينهما وهذا اللفظ انما يتناول
باعتبار معنى الجمعية وهو موجود فى الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع
قال صدر الاسلام ابو اليسر حتى لوحلف لا تتزوج نساء وينوى مابين الكل
والثلث يصح ولايحنث بتزوج الثلث ولوحلف لا يشرب ماء او الماء وينوى مابين
الكل والادنى ولايصح نيته حتى يحنث بشرب الاقدار المتخللة بين الكل والادنى
لانه جنس يتناول الاعلى والادنى ولايتناول مابينهما فان نوى كوزا اوكوزين
اوقدحا اوقدحين لايعمل لان اللفظ لايحتمله والحاصل ان المعرف باللام صار عبارة
عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل
الجنس لاالبعض الاترى انه لولا غير الواحد لكان كلا فان آدم عليه السلام وحده
كان كل الجنس للرجال وحوا وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة
بالمزاحمة كما لايسقط من الشمس والقمر بعدم المزاحم فصار الواحد للجنس مثل الثلثة
فكما كان اسم الجمع للجمع واقعا على الثلثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على
الواحد فصاعدا وصار كمن حلف لايشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال هذا
ملخص البزدوى وشروحه ومن العجب ان فاضل الروم ابن كمال الوزير ان عموم
الجمع المعرف مختص بالنفى نحو لاتتزوج النساء ولايجوز فى المثبت ناقلا عن فخر
الاسلام مع ان فخر الاسلام نص على عمومه مطلقا مرة بعد اخرى ولم ينقل
عنه لافى البزدوى ولافى شرح التقويم (قوله وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء
منه وهو دليل عموم) اى كتمسك ابى بكر لقوله عليه السلام الائمة من قريش على
عموم الجمع المعرف اتفاق اصحابنا على عمومه بالاستثناء وهذا دليل نقلى ايضا
كالاجماع (قوله واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد) حاصل الايراد فى هذا
المثال ان صحة الاستثناء لايستلزم العموم فلا يدل عليه لان الاستثناء صحيح

فى مثل عندى عشرة الا واحدا مع ان العشرة اسم خاص بالاتفاق لاعام (قوله واسم علم نحو كسوت زيدا الارأسه) و فى هذا المثال ايضا خاص بعينه (قوله اومشار اليه) لان الاصل فى المشار اليه ان يكون مرئيا مخصوصا معينا بجميع اجزائه فكيف يكون عاما شاملا غير محصور (قوله استثناء ماهو من افراد مدلول اللفظ نفسه) نحوماجاءنى الرجال الا رجلا (قوله اواصله) نحوماجاءنى الرجال الازيدا لان زيدا وان لم يكن فرد مداول نفس لفظ الرجال لكنه فرد مداول اصله الذى هو الرجل فاندفع ما قيل ان المستثنى الخ فيه بحث لان زيدا علم حين الصباوة فكيف يكون فرد مداول اصله الذى هو الرجل الذى يطلق بعد البلوغ فتأمل (قوله لان افراد الجمع جموع لا احاد لان الجمع يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغيرذلك من الاعداد فيكون افراد الجمع) اى اجزاؤه جموعا لا احادا اقول حاصل الدفع ان المراد بالاستثناء الذى هو دليل العموم استثناء من مجئ المجموع الذى لايتصور بدون مجئ كل واحد من المستثنى منه فيكون المستثنى من افراد مفهوم الجمع وهو مدلول لفظ نفسه اذا اصله وليس المراد عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغيرذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فى الجمع المعرف عند المص وغيره لا عند فخر الاسلام لان تعريف العام عنده هو تنظيم جمعا من المسميات سواء كان مستغرقا ام لا (قوله اى معنى الجمع المعرف الذى) يعنى ان الفاظ العموم الجمع المعرف باللام الذى هو جمع صيغة ومعنى ومامعنى فى جمع المعرف (قوله وهو) اى معنى الجمع المعرف (قوله الذى يتعلق الحكم بمجموع احاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد) حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الازيدا (قوله كالرهط اسم لمادون العشرة) واما اذا كان معرفا باللام يصح اطلاقه على اى عدد كان من الثلاثة الى مالانهاية له كذا فى التلويح (قوله فاللفظ مفرد) اى لفظ الرهط و القوم مفرد بدليل انه يثنى ويجمع نحو رهطان وارهط وارهاط وقومان واقوام و يوجد الضمير الراجع اليه نحو الرهط اوالقوم دخل الحصن و يشير اليه بقوله حتى لوقال الرهط اوالقوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا (قوله واماصحة الواحد منه على الاتصال الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره واذا كان النفل لمجموعهم ولم يتناول كل واحد منه فكيف يصح

استثناء الواحد منه فى مثل جاءنى القوم الا زيد ومن شرطه دخول المستثنى
فى حكم المستثنى منه لولا الاستثناء فاجاب بقوله فمن جهة ان مجيء المجموع لايتصور
بدون مجيء كل واحد هذا الجواب الى قوله ولايصح العشرة الخ عبارة التلويح
(قوله ويخصص كل واحد من الجموع وما فى معناه) اى تخصيص الجمع المنكر
سواء كان قلة اوكثرة بالمستقل وكذلك معنى الجمع كالرهط و القوم المنكر الى الثلثة
عند اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة وانما قلنا الجمع المنكر لان المعرف فى حكم
المفرد لانه يراد به الواحد نحو لاتزوج النساء خلافا لصاحب الكشاف ومن تبعه
قال فى سورة البقرة استغراق المفرد اظهر من الجمع فان قلت اى فرق بين لام
الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على الجمع قلنا اذا دخلت على المفرد
كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد منه
واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه
لا الى الواحد و الجمعية فى جمل الجنس لا فى وحداته انتهى وتبعه السيد
السند فى حاشيته قال ابو حيان فى البحر هذا مرد ود بل الجمع المحلى
باللام اوالاضافة اشمل من المفرد لان قولهم اعتقت عبيدى واهلك
الناس الدينار الصفر والدرهم البيض والصفر صفتى الدينار والدرهم
وان لم يشملا لما كانا صفتين لاسمى الجنس الشامل الى الواحد
اقول والحق ماقاله ابو حيان لموافقته لما فى الاصول فى لاازوج النساء وعبيدى
حر وغيرهما وفى الديوان والتفسير واللغة وهذا مذهب الجمهور وهو مذهب
منصور فلا يلتفت الى قول صاحب الكشاف (قوله فقيل لابد من بقاء جمع
يقرب من مدلول العام الخ) سواء كان معرفة اونكرة وهو مذهب صاحب
الكشاف كما ذكرنا (قوله وقيل الى ثلثة) يعنى اختلفوا فى اقل عدد يطلق عليه
صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لوحلف
لايتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين كما يحنث بتزوج امرأة فى لا اتزوج
النساء (قوله وقيل الى اثنين) حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه يأتى
بيانه (قوله وقيل الى واحد) اقول لم يذكر هذا فى البزدوى والتلويح وغيرهما
ولم يذكر المصنف له مثالا لكنه صرح بقوله وقد صرح شمس الائمة ان هذا
هو الاصل عندنا القول قوله قال المولى الفاضل شهاب المصرى الخفاجى
فى طراز المجالس وذهب بعضهم كالمحلى الى ان الفرق المذكور لاهل العربية
انتهى فيخص بالواحد ويؤيد ضعف هذا ماقاله القوافى انه لاح لى اشكال عرضته

الفضلاء عشرين سنة فلم يظهر لى ولهم جواب وهو ان اهل الاصول اختلفوا فى اقل الجمع هل هو ثلثة اواثنان فان اراد به مدلول جموع لم يلزم اثباته فى الجموع الاصطلاحية وهم مثلوا بها وان ارادوا ما يطلق عليه الجمع من جمع القلة موضوع للعشرة فادونها الى الثلثة اوالاثنين على الخلاف وجمع الكثرة الى فوق العشرة فاقله احد عشر فكيف يكون تخصيص جمع الكثرة بالثلث اوالاثنين ويمكن ان يجاب لانه قال فى المفصل وغيره ان كلا منهما يستعار الآخر فلا يستقيم ماذكر فى جمع الكثرة وتمثيلهم بدراهم ونحوه يدل على انهم لم يريدوا جمع القلة فقط ويمكن ايضا ان كلام الاصوليين على اطلاقه وجمع الكثرة يصدق على مادون العشرة حقيقة لانهم اتفقوا على من اقر واوصى بدراهم قبل منه تفسيرها بثلثة وهى جمع كثرة واقله احد عشر باتفاق النحاة والفقهاء وهذا هو المذكور فى الاصول واما جمع القلة فلا يصدق مافوق العشرة فان ساعد على ذلك كلام النحويين فلا كلام فيه ههنا ولك ان يجاب عنه ان جمع القلة يستعمل مافوق العشرة اذا لم يكن له جمع كثرة كالايام اولم يعرف كزوجة فى جمع زوج يستعمل الازواج فقط كذا فى البحر وبرهان الزركشى ويستعمل الكثرة فى القلة ايضا اذا لم يكن له جمع قلة قال الرضى والزركشى وغيرهما ان الاسم اذا لم يكن له الا جمع قلة فقط اوكثرة فقط كان مشتركا بين معنى القلة والكثرة وقد يستعار احدهما الاخر مع وجود غيره كما يستعار جمع المذكر للمؤنث وعكسه كما قال فى جمع هالك هوالك وفارس فوارس وقابل قوابل وفى قصيدة الحجاج ※ فقد ارانى اصل القعادا ※ فى المؤنث وكذا قصيدة القطامى فى المؤنث ※ ابصارهن الى الشبان مائلة ※ وقد اراهن عنى غير صداد ※ الصداد والقعاد جمع مذكر كراكب وركاب وضارب وضراب قال سعيد بن سلمة وقال الزجاج والاخفش قد يحمل بعض الجمع على بعض فيحمل جمع المذكر على المؤنث وجمع المؤنث على المذكر وفى هذا البحث كلام طويل لكن لا يساعده المقام فثبت ان تخصيص الجمع على الاطلاق محجوجا بالادلة الاصولية والنحوية الدالة على عموم الجمع ولا يمكن ان يدعى الاجماع على خلاف ذلك وتبعه التفتازانى فى التلويح والدمامينى فى شرح التسهيل فى باب احرف الناصبة (قوله وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما فى الاستثناء) يعنى ان جمع المذكر عام عنده لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير (قوله يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع) فيصير نسخا هذا فى الجمع

المنكر اما في المعرف فيصير مجازا على مانص فخر الاسلام بقرينة اللام (قوله لان مادون الاثنين هو المتبادر الى الفهم) لان المعنى الواحد والتثنية صيغة موضوعة وكذلك الجمع ويتبادر الثلثة من الوضع حقيقة (قوله وايضا) اى كتبادر ادنى الجمع هو الثلثة من الصيغة (قوله يصح نفي الجمع عن الاثنين) وان كان حقيقة في الاثنين لما صح نفي الشيء عن حقيقته لان النفي عنها يوجب الكذب ولم يصدق كنفي الابوة عن الجد لان الجد مجاز في الابوة الاترى يقال للجداب مجازا ويقال ايضا ابس باب حقيقة (قوله وايضا يصح رجال ثلثة واربعة) اى يصح رجال ثلثة بوصف فيقتضي اتحادهما ولا يقال رجال اثنان وليس لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى اومجموعا لان اسماء العدد ليست جموعا ولا لفظ اثنان تثنية كذا في التلويح اقول ربما اوجبوا مراعاة صورة اللفظ والمعنى بالوصف اى يكون في كلا الصفة والموصوف اشعار مالا تثنية اوما فوقها فلا بعد فيه بناء على ماتقرر ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع الاترى ان قولك زيد وعمرو وبكر العالمون انما يجوز بعد العطف بالواو ين فثبت ان حرف الجمع كالجمع كذا في فصول البدايع قال ابن يعيش اذا كان الاسماء متحدة يقال زيدون العالمون وزيدان عالمان واما اذا كان مغايرا يعطف بالواو ويقال زيد وعمرو العالمان وزيد وعمرو وبكر العالمون فيكون الواو في الاول في حكم التثنية وفي الثاني في حكم الجمع وكذلك ثلثة واربعة في معنى الجمع فيكون مراعاة اللفظ والمعنى فتأمل (قوله وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان الاختين الثلثين كما للاخوات وللاثنين مااوصى لاقرباء فلان) اقول لو كان الاجتهاد في هذا الزمان لحكمت اواحد لان حقيقة الجمع مهجورة خصوصا في الروم لان اكثر اهل الروم يتلفظون هذا اللفظ ولم يقصدوا الجمع (قوله اذ ماجعل الله لرجل قلبين في جوفه) وفي تخصيص الذكر بالرجل اما لكون المخاطبين رجلين اودفع وهم من قال للشجيع قلبان (قوله ولا يصح العالمون) اى لا يصح عند النحاة واما عند الاصوليين فيصح فتأمل (قوله استحقا قاوحجبا الخ) اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا) اى من يرث بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما متوسطة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة

الثلثان فيكون ذلك حظ الاثنين اعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لهما فمع اخت لهما بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة اوالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس قال لعثمان رضى الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان رضى الله عنه نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راو اوروى لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس كذا فى التلويح (قوله والوصية) عطف على قوله باب الارث يعنى لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث وفى باب الوصية لان الوصية تلحقه بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت (قوله وعن الثانى) اى والجواب عن الثانى (قوله ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز) بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء او تشبيه الواحد بالكثير فى العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما فى قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وكذا يطلق على التثنية مجازا قال ابو حيان فى البحر فى سورة الشعراء انا معكم مستمعون الاية وضع الجمع موضع التثنية اى معكما فالخطاب لموسى وهرون فقط اريد بالجمع التثنية انتهى وقال صاحب الكشاف وكانهما لشرفهما عند الله عاملهما فى الخطاب معاملة الجمع اذ كان ذلك جائزا اى يعامل به الواحد لشرفه وعظمته انتهى اقول اما لشرف صاحبه او لشرف القلب لان نصف الانسان فؤاد ونصفه لسانه والباقى اللحم والدم اولعظم منفعته ينزل قلب كل واحد منهما منزلة الاثنين فيكون اربعا فيكون جمعا لان اكثر اعضاء المنتفع بها فى الانسان زوج فالحق ما كان فردا منه لعظم منفعته بالزوج كذا فى الكشف وانما كثر مثل هذا المجاز اعنى ذكر العضو الذى لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان كذا فى التلويح اقول جعل صاحب الكشف وضوح المراد دليلا مستقلا وقال

واضاف الجمع الى التثنية واراد التثنية اما حذرا من استثقال الجمع بين التثنيتين او امنا عن الالباس لان كل عاقل يعقل ان لكل احد قلبا واحدا وهذا نوع من الفصاحة وصنف من البلاغة لطيف المنهج دقيق المسلك قال الشاعر ظهراهما مثل ظهور الترسين وهذا اذا امن عن الالباس لكانا متصلين حتى لايجوز ان يقال افراسكما وغلمانكما انتهى ثم اقول لايختلجنك قولهما استثقال الجمع بين التثنيتين لان المراد بالجمع جمع التثنيتين احدهما قلبا والاخر كما وكذا رؤسهما وانفسهما لاصيغة الجمع وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين اوتردد بينهما انه ذوقلبين ويؤيد هذا ماقاله صاحب الكشف فيقال للمنافق ذو قلبين ويقال للذى لايميل الا الى الشيء الواحد ذو قلب انتهى (قوله وعن الثالث بان النزاع ليس في ج م ع ومايشتق منه) يعنى يطلق الجماعة على الاثنين والجمع اعنى ج م ع عليهما لكون الاجتماع في التثنية وليس النزاع فيه كما توهم الشافعي فلا تقتضى تسمية الدال على مافوق الاثنين جمعا للاجتماع لا تقتضى تسمية كل ما فيه اجتماع به كالقارورة كذا في فصول البدايع فان قيل مراد الشافعي انهما عامة صيغة ومعنى وليس النزاع في ج م ع لان التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون والتاء في مسلمات قلت بين فخر الاسلام ان الجماعة والطائفة من قبيل العام المعنوى دون اللفظى ولهذا يثنى كل واحد ويجمع يقال جماعتان وجماعات وطائفتان وطوائف الا ان الطائفة اسم للواحد فصاعدا انتهى حاصله ان الجماعة لفظ فرد وضع للجمع ولهذا يثنى ويجمع وكلامنا في الجمع معنى وصيغته لا بفرد بصيغته وجمع بمعناه فلاحاجة الى تأويل الحديث بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث الخ (قوله بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة) يعنى الجمع المعرف من الكثرة نحو الرجال والنساء والقلة كصيغ الخمس اوفى معناه كالرهط والقوم وغيرها يصح اطلاق كل واحد منها على اى عدد كان من الثلاثة الى ما نهاية مع ان الرهط موضوع الى التسعة وصيغ الخمس الى العشرة لان الدلالة على الاستغراق شرط في العام هذا عند الجمهور واما عند فخر الاسلام فجمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو جمع الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفى غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم الاستغراق عنده كما نص عليه في تعريف العام في اول كتاب البزدوى وحققه صاحب الكشف في باب الفاظ العموم ويؤيده ما قال صاحب الكشاف الرهط باللام من الثلاثة الى العشرة وقيل السبعة (قوله مجاز عن الجنس) يعنى اذا دخل على صيغة الجمع الذى

كان جمعا بلفظه ومعناه اومعناه فقط لام التعريف يصير الجمع مجازا عن الجنس لا لان لام المعرفة للعهد ولاعهد في اقسام الجموع لانه لايحتمل التعريف بعينه وفيما لايحتمل التعريف بعينه يحمل على الجنس سواء كان في الجمع نحو الرجال والنساء اوفي المفرد نحو ان الانسان لفي خسر وكذلك الزانية والزاني والسارق والسارقة ومثل قول علمائنا المرأة التي اتزوج طالق يحمل للجنس وفيه معنى الجمع بيانه ان لفظ الجنس اذا اطلق على كل الجنس دخل فيه عدد الثلاث فصاعدا فوجد فيه معنى الجمع فكان فيه عمل بالوصفين واوحول على حقيقته بطل حكم اللام بالكلية فصار الجنس اولى كما سبق كذا في البزدوي (قوله كقوله تعالى لايحل لك النساء من بعد) اي من بعد تسعة وهي تشمل الواحد فصاعدا (قوله وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض الخيل الخيول) ومنه قوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها الاية كذا في الجوهري وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا اوتزوج امرأة واحدة حنث ولايتوقف الحنث على شراء ثلاثة من العبيد اوتزوج ثلاثة من النساء كما توقف اذا كان منكرا لانه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجمع يقع على الواحد على انه كل الجنس لابعضه الاترى لولاغيره لكان كلا كاد موحوا (قوله اولايتكلم الناس يحنث بالواحد) اي بواحد من الانس والجن قال صاحب القاموس الناس يكون من الانس والجن جمع انس اصله اناس جمع عزيز ادخل عليه ال انتهى قال الجوهري والناس قديكون من الانس والجن واصله اناس فخفف ولم يجعلوا الالف واللام فيه عوضا عن الهمزة المحذوفة لانه لوكان كذلك لما اجتمع مع المعوض عنه في قول الشاعر ان المنايا يطلعن على الاناس الامنينا انتهى اقول فيه بحث لان الشاعر جمع في قوله اقول يا اللهم يا اللهما قال ابن عطية ويجوز عند بعضهم حذف الياء فتقول الناس كالقاض والهاد اما جوازه في العربية فذكره سيبويه واما جوازه مفردا به فلا احفظه انتهى قال ابو حيان في البحر ظاهر قوله اما جوازه في العربية فذكره سيبويه يقتضي ان ذلك جائز مطلقا ولم يجزه سيبويه الافي الشعر واجازه الفراء في الكلام وقوله واما جوازه مفردا به فلا احفظه فكونه لايحفظه قد حفظ غيره قال المهدي وافاض الناس سعيد بن جبير وعنه ايضا الناس بالكسر من غير ياء انتهى اقول ان التعليل قاصر عن المعال لان قول المهدي والناس بالكسر من غير ياء يجوز ان يختص بهذا الشعر فتأمل وفي المصباح المنير الناس اسم وضع للجمع كالقوم والرهط وواحده انسان

لامن لفظه مشتق من ناس ينوس اذا نزل وتحرك فيطلق على الجن والانس قال الله تعالى الذى يوسوس فى صدور الناس ثم فسر الناس بالجن والانس فقال من الجنة والناس سمى الجن ناسا كما سموا رجالا قال تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن وكانت العرب تقول رأيت ناسا من الجن وتصغير الناس على نويس فيعم الجن والانس لكن غلب استعماله فى الانس واشتقاقه من ناس ينوس اذا تحرك وتقدم والناووس فاعول مقبرة النصارى انتهى (قوله الاينوى العموم فح لايحنث قط) اقول استعمال قط فى غير موضعه لان قط ظرف ماض فلايعمل فيه الا الماضى المنفى كذا فى البحر واستعمال الزمخشرى فى الكشاف بعد المضارع مثبتا ومنفيا مرة بعد اخرى منظورفيه قال ابن هشام فى المغنى قط على ثلثة اوجه احدها ان يكون ظرف زمان لاستغراق مامضى وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضمومة فى افصح اللغات ويختص بالنفى تقال مافعلته قط والعامة تقول لاافعله قط وهو لحن واشتقاقه من قططته اى قطعته فمعنى مافعلته قط اى مافعلته فيما انقطع من عمرى لان الماضى منقطع عن الحال والاستقبال وبنيت لتضمنها معنى مذ والى اذالمعنى مذ ان خلقت الى الآن على حركة لئلايلتقى ساكنان وكانت الضمة تشبيهالها بالغايات وقد تكسر على اصل التقاء الساكنين وقد تتبع قافه طاءه فى الضم وقدتخفف طاؤه مع ضمها اواسكانها انتهى والباقى فى المغنى (قوله لانه نوى حقيقة لايثبت الا بالنية) يعنى نوى حقيقة الجمع الذى صار فى حكم المفرد بعد دخول اللام عليه فصاركانه بعد دخول اللام جنسامفردا فيكون نيته فى المجاز فلا يعتبر بها فى اليمين (قوله فى صورليس فيها العهدوالاستغراق) يعنى من قال ان تزوجت النساء اواشتريت العبيد فامرأته طالق يقع على الواحد لانك عرفت ان الجمع لايحتمل العهدلانه لاعهد فى اقسام الجموع ولااستغراق ايضا لان تزوج جميع النساء فى الدنيا واشتراء عبيدها ليس بممكن فحمل الجنس الذى وهو مجاز فى لام التعريف الداخلة على الجمع فالصواب ترك قوله ثم الجنس فان المص بصدداثبات المجاز فى الجمع وفى التلويح والبزدوى لاشك ان حمل الجمع على الجنس مجازوعلى العهد والاستغراق حقيقة ولامساغ للخلف الاعند تعذر الاصل ولهذاوقال خالعنى على ما فى يدى من الدراهم ولاشئ فيها لزمه ثلثة دراهم ولوحلف لايكلمه الايام اوالشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فى الاول اسبق مافى يدى وفى الاخرين للعرف فلايحمل على الجنس ولهذا قالوا

فى قوله تعالى لاتدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس انتهى (قوله لانك قدعرفت ان الاصل هو العهد) اى قدعرفت قبل ورقتين فى الجمع المعرف ان الاصل اى الراجح العهد الخارجى ثم الاستغراق (قوله ولامساغ للخلاف) اى لامساغ للميل على معنى آخر من اللام استخلافا الا عند تعذر الاصل وهو لام العهد والاستغراق الداخلة على الجمع (قوله ولهذا) اى ولاجل كون اللام على العهد والاستغراق حقيقة وعلى الجنس مجاز ولامساغ للخلاف اى الجنس الاعند تعذر الاصل وهو العهد والاستغراق (قوله قالوا فى قوله تعالى لاتدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس) يعنى حملوا اللام الداخلة على الجمع فى قوله تعالى لاتدركه الابصار على الاستغراق لانه الاصل دون الجنس وهو مجاز فى اللام الداخلة على الجمع (قوله وان المعنى لايدركه كل بصر وهو سلب العموم) اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا (قوله لالايدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب) اى ليس المعنى لايدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب اى شمول النفى لكل احد فيكون سلبا كليا اقول يرد على هذا ان الاصل فى السلب ان يصح الاستثناء وصحة الاستثناء على تقدير الثانى لا الاول فليتأمل لايقال كما ان الجمع المعرف باللام فى الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد وكذلك هو فى النفى لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لايهدى القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس لان الجنس فى النفى يعم فيكون المعنى الله اعلم وما الله يريد عبدا بظلم كما قال اصحابنا فى لا اتزوج النساء يصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق فى النفى (قوله والمفرد المعرف باللام او الاضافة) عطف على الجمع المعرف باللام يعنى لفظ العام الجمع المعرف باللام او الاضافة والمفرد المعرف باللام او الاضافة حيث لاعهد ايضا (قوله فانه اصل كما سبق) اى فان العهد اصل راجح كما سبق فى لام الجمع المعرف ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لاغير الا القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا (قوله فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية) كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق اعلم ان اللام من دلائل العموم اذا دخل فى المفرد فيما لايحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد كقوله تعالى والعصر ان الانسان لفى خسر اى هذا الجنس وكذلك والسارق والسارقة الزانية والزانى يصير للجنس واصل ذلك ان لام التعريف للعهد وهو ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا نحو قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا

فعصى فرعون الرسول فيكون الثاني هو الاول كذا في البزدوي واما في فصول البدايع فيكون التعريف للعهد حقيقيا نحو جاءني رجل ان تكلمت الرجل اوتقديريا نحوان تكلمت الامير اذالم يكن في البلد الاامير انتهى واذاتعذر معنى العهد حمل على الجنس ليكون تعريفا له مثل قولك فلان يحب الدينار اي هذا الجنس لا كل دينار الدنيا ودرهمها لان العلم بكل فرد شرط لمحبته ولاعلم به اذ ليس فيه عين معهودة فاذا اردت التفصيل في اللام فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر لان التعريف هو تمييز الشيء عن اغياره وهو تعريف العهد وهوان يكون مذكورا بين المتكلم والمخاطب حقيقيا كان اوتقديريا كما ذكر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقال الامير كذا اذا لم يكن في البلد الاامير وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها نحو ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لايفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخلوا السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا من ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة كذا في التلويح والحاصل اختلف ائمة الاصول اذا دخل لام التعريف على الجنس حيث لاعهد كان لتعريف ذلك الجنس اولاستغراق الجنس ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته قال بعضهم ينبئ عن ان هذا الجنس يراد ويحتاج في استغراقه الى دليل واليه قال ابو علي القسوى من ائمة الادب وعلى هذا القول المحققون من المتأخرين وقالوا هذا اللفظ كما يتناول بحقيقته كل الافراد يتناول بحقيقته ادنى الافراد وكل فرد يحتمل ان يكون كل الجنس عند عدم مزاحمة فرد آخر وبالمزاحمة يصير بعضه فلما ساوى البعض الكل في الدخول تحت الاسم ترجح البعض بالتيقن فانصرف مطلق اللفظ الى الادنى لتيقنه واحتمل الصرف الى الكل بدليله والدليل على مذهبهم انهم قالوا في قوله لااشرب الماء ولا اتزوج النساء ولااشتري العبيد ان هذه الايمان تقع على الادنى مع احتمال الكل ولايقع على الكل الابالنية حتى يحنث بشرب قطرة وتزوج امرأة وشراء عبد ولونوى الكل لايحنث فان قيل انما لاينصرف الى الكل

للتعذر قلت التعذر متعذر فى قوله طلق نفسك ومع هذا يتناول الادنى دون الاعلى وحجة عامة المشايخ الكتاب واجماع اهل اللغة اما الكتاب فقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وصحة الاستثناء دليل الاستغراق وقوله ثم استوى الى السماء فسويهن جمع الضمير مع انه تعالى ذكر السماء بلفظ الواحد فهذا دليل الاستغراق كذا ذكر الاخفش وقوله ومن الارض مثلهن وبهذه الآية عرفنا كون الارضين سبعا وكذا استدل جميع العلماء قاطبة بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة الزانية والزانى فى ايجاب القطع والجلد ومثل هذا كثير فى القرآن وكذلك اطبق المسلمون ان الالف واللام فى قوله تعالى الحمد لله رب العالمين لاستغراق الجنس يعنى جميع المحامد لله تعالى وفى قولهم يقع على الادنى رد لهذا الاجماع وقال الشيخ ابو المعين ان الالف واللام هما علما التعريف والتعريف يحصل بتميز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتميز الشخص من سائر الاشخاص المشاركة فى الدخول تحت النوع المساوية له فى قبول الصورة النوعية والفصول الفاصلة ولهذا النوع من سائر الانواع المزاحمة له فى الدخول تحت الجنس العام ولن يحصل هذا التعريف الابعد سبق عهد لهذا الشخص ذكرا اومشاهدة وتارة يكون بتميز النوع عن سائر الانواع المساوية فى دخوله تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوف فان المعرف وهو اسم الاسد واقع على كل نوعه على شخص من اشخاص الواقعة تحت هذا النوع لانعدام سبق العهد لكل شخص من اشخاص النوع وفرد من افراده فى التسمية نحو الرجل المعهود فيشاركه كل رجل فى التسمية بعد التعريف بخلاف تعريف النوع بحيث لا يشاركه نوع آخر فى التسمية والمعنى بعد التعريف فثبت انه كان اتم واقوى وابلغ واولى فى التخصيص والتمييز من التعريف السابق ولهذا قال اهل الاصول باجمعهم اوالمبرزون الموسومون بالتخصيص الى ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس المعهود وصرفه الى الجنس اولى من صرفه الى المعهود لان جعل علامتى التعريف علامة لما كمل تعريفه وقوى تخصيصه اولى من جعلها علامة لما ضعف فى بابه الى هنا كلام الشيخ وجواب عامة المشايخ عن قول المتأخرين وعن قول الشيخ مذكور فى شروح البزدوى (قوله ومافى معناه) عطف على المفرد المعرف اقول لاحاجة الى ذكره فى مثل هذا المختصر لانه سبق فى الجمع المعرف باللام (قوله كالجمع الذى يراد به الواحد) مثل لا اتزوج النساء حيث يحنث بالواحدة يعنى لا فرق بين لام الجنس الداخلة

على المفرد ولام الداخلة على الجمع فى افادة العموم عند مشايخنا لانهم قالوا فى قوله لااشرب الماء ولا اتزوج النساء ولااشترى العبيد ان هذه الايمان تقع على الادنى وهو القطرة من الماء والواحدة من النساء والعبيد حتى يحنث بشرب قطرة وتزوج امرأة وشراء عبد لكن لونوى الكل لايحنث كما سبق فلا يلتفت الى قول صاحب الكشاف ومن تبعه المفرد الذى دخل الالف واللام للجنس عليه اشمل من الجمع الذى دخل عليه الالف واللام (قوله لانه ادناه) يعنى لما ساوى البعض الكل فى الدخول تحت الاسم ترجح البعض بالتيقن فانصرف مطلق اللفظ الى الادنى وهو الواحد لتيقنه لكن احتمل الصرف الى الكل بدليله (قوله والنكرة المنفية) عطف على قوله ما فى معناه يعنى ان النكرة المنفية قسم اخر من العام معنى لا صيغة (قوله ضرورة انتفاء الجنس قوله) اى الواقعة فى موضع الى قوله الا بانتفاء جميع الافراد عبارة التلويح الا ان المصنف زاد قوله ضرورة انتفاء الجنس بناء على مذهب من يقول ان النكرة موضوعة للجنس اقول لاحاجة اليه لان حرف النفى اذا دخل على نفس النكرة كقولك لارجل فى الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك مارأيت رجلا وفى الوجهين ثبت العموم ضرورة واقتضاء لا لمعنى فى نفس الصيغة اذهى لاتتناول فى النفى والاثبات الا واحدا وذلك لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى رؤية هذه الحقيقة وهى موجودة فى جميع الافراد فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد لكونه مبهما والا يلزم الجمع بين النقيضين اذ لو كان رأى رجلا واحدا لا ينتفى رؤية تلك الحقيقة فان قيل قد يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول مارأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك قلنا لانسلم صحة ذلك ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم ان المراد نفى صفة الوحدة لانفى نفس الحقيقة كما لوقال مارأيت رجلا كوفيا يدل على انتفاء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة كذا فى الكشف اقول هذا اولى مما قاله التفتازانى فى التلويح وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفى الى الوصف فلايتم مثل مافى الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة اومقدرة كما فى مامن رجل اولارجل فى الدار فهو للعموم قطعا لان النكرة فى النفى تعم بالاتفاق فى جميع الاحوال الا ان يفهم المراد نفى صفة الوحدة لانفى نفس الحقيقة نحو مارأيت رجلا كوفيا كما سبق واما على ما قال التفتازانى فيكون العموم فى النكرة المنفية مشروطا بمن فلم يقل احد من الاصوليين لان عندهم النكرة المنفية تعم بالاتفاق

سواء دخل حرف النفي على الفعل الواقع عليها اودخلت على نفسها نحو لارجل في الدار فتقدير من في مثل هذا المثال فقط قال ابن الحاجب في اماليه ان دخول الفتح انما كان لتضمنه معنى الحرف الا ترى ان معنى قولك لارجل في الدار لامن رجل فيها ولايقدر مثل ذلك في لا زيد لان من ههنا جيء لتأكيد نفي المتعدد وليس في قولك لا زيد تعدد انتهى ثم اقول ان قول صاحب الكشاف ان قراءة لاريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع يجوزه منظور فيه لانه قال ابن الحاجب يجوز رفعه مع الاستغراق اذا كرر نحو قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وقوله ولا بيع فيه ولاخلة ووجه الرفع احد الامرين اما ان يقال المعطوف والمعطوف عليه اذا بنيا جميعا كانا كالشيء الواحد فكره اشياء متعددات فعدل الى الاصل وهو الرفع واما ان يقال هو جواب لمن سأل عن شيئين اواثبت الحكم لشيئين فقال في الدار رجل وامرأة فاجيب بقوله لارجل في الدار ولاامرأة ليكون الجواب مطابقا للسؤال انتهى (قوله لاضير الخ) مبني على الفتح وخبره محذوف وفي المغني انه يكثر حذف خبرها اذا علم نحو قالوا لاضير فلافوت وتميم لايذكره ح ووجه بنائها ان اسمها اذا لم يكن عاملا فانه يبنى قيل لتضمنه معنى من الاستغراقية وقيل التركيب مع لاتركيب خمسة عشر وبناؤه على ماينصب به لوكان معربا فيبنى على الفتح في نحو لارجل ولارجال ومنه لاتثريب عليكم قالوا لاضير باهل يثرب مقام الحكم انتهى (قوله لان المستعمل فيه) اي فيما وضعت له نفس النكرة (قوله والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي) حاصله ان النكرة في الاثبات تخص واما في النفي تعم اقول هذا اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا يحتمل العموم قال الله تعالى لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة فكذا لوقال انت طالق طلاقا ونوى الثلث يصح فعلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم في الاثبات الا ترى انه لوقال رأيت رجلا كثيرا لايصح لانه اسم كذا في الكشف (قوله حقيقة نحو لا اضرب رجلا) يعني ان النكرة في النفي تعم بالاتفاق سواء دخل حرف النفي حقيقة على نفسها اوعلى الفعل الواقع عليها (قوله اوحكما كما اذا وقع في سياق النهي) لان نهي الشيء طلب عدمه فيكون في حكمه عدما (قوله والاستفهام الانكاري) لانه في ذكر حكم النفي يعني اذا انضم الاستفهام الانكاري الى التنكير اقتضى اجتماعهما العموم كما في النفي اقول فيه بحث لان الاستفهام الانكاري مختص بهل في افادة العموم وفي الحاق الهمزة وغيرها بها نظر قال ابو حيان في الارتشاف واما الاستفهام فليس عاما في جميع

ادواته انما يحفظ ذلك مع هل في جميع ما ورد في النفي نحو هل في الدار من رجل وقوله تعالى هل تحس منهم من احد وفي الحاق الهمزة بهل نظر ولا احفظه من لسان العرب ولو قلت كيف تضرب من رجل او كيف خرج من رجل او اين تضرب من رجل ومتى تقوم من رجل لم يجز وقلما يحفظ اذا كانت للنفي المحض جاز دخول من فتقول قلما يأتيني من احد في معنى ما يأتيني من احد انتهى قال الازهري ولعل الفرق ان هل لطلب التصديق دائما اقول نعم الفرق لهذا لكن دخول من الداخلة على نكرة مختصة بالنفي وشبهه في التصور وفي غير النفي كما قال الاخفش اطرادا للباب وانت خبير ان قول الازهري ان هل لطلب التصديق دائما الخ احتراز عن الهمزة لان اصلها الاستفهام وهو طلب الافهام وتأتي لطلب التصور والتصديق ولا يلتفت الى قول الزركشي في برهانه ان الهمزة تأتي لطلب التصور والتصديق بخلاف هل فانها للتصور خاصة والهمزة اغلب دورانا ولذلك كانت ام الباب انتهى لانه خطأ محض عن مثل هذا الفاضل العلامة فالصواب ان يقول ان الهمزة تأتي لطلب التصور والتصديق بخلاف ما وهل لانه يطلب بما التصور فقط وبهل التصديق فقط وهذا بالاجماع فالتفصيل في محله (قوله والشرط المثبت) قال ابن هشام وزاد الفارسي الشرط كقوله ومهما تكن من امرئ خليقة وان خالها تخفى على الناس تعلم انتهى ووجه افادة العموم في المثبت ما ذكره صاحب الكشف قال ذكر بعضهم ان النكرة تعم في موضع الشرط كما تعم في موضع النفي يقال من يأتيني بمال او اجازة لا يختص هذا بمال دون مال وذلك انها انما عمت في النفي لانها ليست مختصة بمعين في قولك ما رأيت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه نقيض الاثبات فاذا ضم النفي الى التنكير اقتضى اجتماعهما العموم وكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم انتهى (قوله اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم) لان القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق حاصله رد مذهب فخر الاسلام لان تعريف العام عنده هو ما ينتظم جمعا من المسميات ولم يشترط في العام الاستغراق واما عند المص فالعام لفظ يستغرق مسميات فيكون النكرة الموصوفة بصفة عامة غير مستغرق بجميع افراد الجنس الا ترى لو قلت ما رأيت رجلا كوفيا يدل على انتفاء هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة قال فخر الاسلام وضرب اخر من دلائل العموم اذا اتصل بالنكرة وصف عام مثل قول الرجل والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا ولا اتزوج امرأة الا كوفية والله لا اقربكما

الا يوما اقر بكما فيـه ان المستثنى فى هذا كله يكون عاما لعموم وصفه والنكرة تحتمل ذلك انتهى اقول يؤيد هـذا ماقاله شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا فاذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتبعه التفتازانى فى التلويح اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف معنى تعلق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه اولم يذكر مشعربان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته فيلزم من ذلك تعلق الحكم بكل مايوجد فيـه الوصف فالحاصل ان النكرة فى غير موضع النفى قد تعم بحسب اقتضاء المقام الدالة فى النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى ملخصا فثبت ان النكرة الموصوفة بصفة عامة عام (قوله واعادة) اى اعادة النكرة والمعرفة اقول الاولى ان يذكر هذه المسئلة بعـد المفرد المحلى باللام كما ذكر فخر الاسلام لان هذه اللام الداخلة على المفرد لايصير الاسم عاما بدخولها لان النكرة فيه لايحتمل التعريف بعينه يصير للجنس واصل ذلك ان لام التعريف للعهد وهوان يذكر شيئا ثم يعاوده فيكون ذلك معهودا والنكرة لاتعم ايضا فى هذه المسئلة بل ذكر بالتبعية (قوله بالمعرفة مثال اللام قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول) فيكون الثانى هوالاول وهوموسى عليه السلام والثانى قوله تعالى ان مع العسر يسرا فان مع العسر يسرا فهذا يكون مثالا باعادة المعرفة بالمعرفة فيكون غير الاول ويكون مثالا باعادة النكرة بالنكرة فيكون غير الاول وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما لن يغلب عسر واحد يسرين قال فخر الاسلام ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا انتهى قال الشراح وكذا نقل عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مبشرا و يضحك و يقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين وعن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليـه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية و الذى نفسى بيده ولو كان العسر فى جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليـه وان يغلب عسر يسرين فان قيل كيف صح هـذا القول والرواية عن ابن مسعود رضى الله عنـه وفى مصحفـه غير مكرر بل مرة واحدة قلت كان ابن مسعود جعـل اليسر الواحـد يسرين بسبب التنكير لانه للتعظيم فيتنـاوله يسر الدارين و ذلك يسران فى الحقيقـة وهو يسر الدنيـا والآخرة انتهى قلت وعلى هذا لايكون مثالا فيما نحن فيه لعدم الاعادة فان قيل انمـا صح قول ابن عباس رضى الله عنهما

ان كان العسر واحدا مع ان العسرين صريح قلت ذكر في الكشاف ان حرف التعريف لايخلو اما ان يكون لتعريف العهد وحينئذ يكون هو هو لا محالة والتعريف الجنس الذي يعلمه كل احد وهو هو ايضا بخلاف اليسر لانه منكر فيكون متناولا لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستانفا غير مكرر فقد يتناول بعضا غير البعض الاول بغير الاشكال انتهى (قوله سواء عرفت باللام او الاضافة) انت عرفت الاعادة باللام ومثال الاضافة الى المعرفة لو قال انت طالق نصف التطليقة وثلثها وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت غير الاولى فصار كانه قال نصف التطليقة وثلث ثلث التطليقة وسدس ثلث التطليقة كذا في شروح البزدوي (قوله والاعادة بالنكرة) اي اعادة النكرة او المعرفة بالنكرة انت عرفت ان اعادة النكرة بالنكرة يقتضي التغاير كاليسر المذكور في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع عليها ثلث تطليقات لانه اضاف كل جزء الى تطليق نكرة فكانت غير الاولى فصار كانه انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى كذا في شروح البزدوي واعادة المعرفة بالنكرة يقتضي التغاير ايضا مثاله قول الشاعر صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا (قوله الالسائر) يعني ان الاصل اي القاعدة والقانون في الاعادة غير مطرد لانا وجدنا معرفة معادة هي غير الاول كما في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الآية والكتاب الاول القرآن والثاني غيره مع انهما معرفتان توضيحه ان الكتاب الاول مقيد بقيدين وهو كونه منزلا على الرسول ومصدقا لما بين يديه والثاني مطلق والمقيد غير المطلق ولان الاول منزل عليه والثاني بيان لما بين يديه فلا يمكن جمله واحدا فترك هذا الاصل بهذه الصورة (قوله والنكرة والمعرفة) يعني ان هذا الاصل غير مطرد ايضا في قوله تعالى وهذا كتاب الآية لان المراد بالنكرة القرآن و بالمعرفة غيره على عكس الرسول (قوله واتحدت النكرتان) يعني ان هذا الاصل غير مطرد ايضا لان المراد بالنكرتين في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله معبود واحد بالحق في السماء وفي الارض لاغير على خلاف اليسر (قوله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الهكم اله واحد) يعني ان هذا الاصل غير مطرد ايضا لان المعرفة والنكرة واحد على عكس قول الشاعر كما سبق (قوله ومن فانها

موضوعة لذوات من يعقل) اى من الالفاظ الذى هو عام بمعناه دون صيغته كلمة من وهى مختصة بذوات من يعلم وقيل من يعقل وان استعملت فى غيره فعلى المجاز هذه عبارة القدماء وعدل جماعة الى قولهم من يعلم لاطلاقها على البارى تعالى كما فى قوله تعالى قل من رب السموات والارض قل الله وهو سبحانه يوصف بالعلم لا بالعقل لعدم الاذن فى الشرع وضيق سيبويه العبارة فقال هى للاناسى فاورد عليه انها يكون للملك كقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات والارض فكان حقه ان يأتى بلفظ يعم الجميع بان يقول الاولى العلم واجيب بان هذا يقل فيها فاقتصر على الاناسى للغلبة واذا اطلقت على ما لا يعقل فاما لانه عومل معاملة من يعقل واما لاختلاطه به فمن الاول قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق والذى لا يخلق المراد به الاصنام لان الخطاب مع العرب لكنها لما عوملت بالعبادة عبر عنها بمن بالنسبة الى اعتقاد المخاطب ويجوز ان يكون المراد بمن لا يخلق العموم الشامل لكن ما عبد من دون الله من العاقلين وغيرهم فيكون مجيء من هنا للتغليب الذى اقتضاه الاختلاط كما فى قوله تعالى والله يخلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه الاية فعبر بها عن من يمشى على بطنه وهم الحيات وعمن يمشى على اربع وهم البهائم لاختلاطها مع من يمشى على رجلين فى صدر الاية لان عموم الاية يشمل العقلاء وغيرهم فغلب على الجميع حكم العاقل كذا فى الزركشى (قوله وعامة لهم) عطف على موضوعة يعنى ان من موضوعة لذوات من يعقل وعامة لهم فيكون المعطوف عليه محذوفا لقوله تعالى ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانفجرت وقيل فى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ان ام متصلة والتقدير اعلمتم بان الجنة حفت بالمكاره ام حسبتم كذا فى المغنى لكن فى جعل لذوات ظرفا مستقرا متعلقا بموضوعة شئ لا يخفى على المتأمل (قوله غير معتبر فى عمومها الانفراد كما فى كل لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الانفراد) اى افراد المضاف اليه قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى مفردا ليس معه غيره وهذه الاحاطة مع الانفراد معنى يثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه يعنى يظهر اثر عمومه فى المضاف اليه كانه صلة حتى لم تستعمل مفردة فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان كان النكرة فى ذاتها خاصة اذ هى اسم وضع لفرد من افراد الجملة هذا ملخص البزدوى والكشف (قوله لا الاجتماع كما فى جميع) يعنى الجميع عام مثل كل الا انه يوجب الاجتماع فصارت بهذا المعنى مخالفا بكلمة من وكل لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بينا وكلمة من

توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة الجميع بخلافهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولهذا صارت مؤكدة لكلمة كل نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون ونحو جاءني القوم كلهم اجمعون (قوله ان كانت شرطية او استفهامية) يعني يجيء من بمعنى الاستفهام والشرط والخبر والعموم لازم في الاولين دون الخبر لكن في الشرطية ليست مختصة بالعاقل قال الانباري في شرح البرهان ان اختصاص من بالعاقل وما بغيره مخصوص بالموصولتين اما الشرطيتين فليستا من هذا القبيل لان الشرط يستدعي الفعل ولا يدخل على الاسماء انتهى (قوله من جاءني فله درهم) وكذلك من زارني فله كذا وقوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن من قسم الشرط وهو عام ايضا (قوله ومعنى من في الدار ازيد ام عمرو الى غير ذلك) يعني معنى من في الدار عام لانه يجوز ان يقال في جوابه زيد وعمرو وغيرهما (قوله فعدل في الصورتين) اى صورتي ان جاني زيد وان جاءني عمرو الى غير ذلك وازيد في الدار ام الخ الى لفظة من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر لان عد جميع من يعقل حين الشرط والاستفهام متعسر ومتعذر فاختصر احترازا عن التطويل لان خير الكلام ماقل ودل خصوصا عند التعسر والتعذر (قوله لا) اى ليس عموم من قطعيا (قوله اما ان كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة) فيه بحث قال ابو حيان في البحر واكثر لسان العرب ان من لا يكون نكرة موصوفة الا في موضع تختص بالنكرة نحو * رب من انضجت غيظا قلبه * قد تمنى لي موتا لم يطع * وفي المغني ووصفت بالنكرة في قولهم مررت بمن معجب لك انتهى ويقل استعمالها في موضع لا يختص بالنكرة كقول حسان بن ثابت رضي الله عنه * فكفى بنا فضلا على من غيرنا * حب النبي محمد ايانا * انتهى الا ان يقال انها نكرة غالبا اوعلى مذهب الكسائي وهو امام نحو وسامع لغة انكر وقوع من نكرة موصوفة في غير مكان يختص بالنكرة كذا في البحر ايضا وفيه نظر قال في المغني وزعم الكسائي انها لا تكون نكرة الا في موضع يختص بالنكرات ورد بقول حسان كما سبق وقول الفرزدق * اني واياك اذ حلت بارحلنا * كمن بواديه بعد المحل ممطور * اى كشخص ممطور بواديه وزعم الكسائي انها لا تكون نكرة الا في موضع يختص بالنكرات ورد بهذين البيتين فخرجهما على الزيادة وذلك لم يثبت انتهى (قوله واما اذا كانت موصولة فلانها قد يكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون الخ) قال فخر الاسلام ومن ذلك اى من الالفاظ الذي هو عام معناه دون صيغة كلمة من وهي تحتمل

العموم والخصوص قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك واصلها العموم انتهى ومن العجب السيد السند قال فى شرح المواقف فى تأويل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون الموصولات لم توضع للعموم بل للجنس يحتمل العموم والخصوص انتهى وهذا خلاف قاعدة النحو والاصول قال الشراح ويجئ بمعنى الاستفهام والشرط والخبر والعموم لازم فى الاولين دون الخبر وهو معنى قول فخر الاسلام وهى تحتمل العموم وقوله تعالى ومنهم من يستمعون نظير العموم وقوله تعالى ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص وقيل هما عامان لكن تارة نظر الى اللفظ وافرد الضمير وتارة نظر الى المعنى وعمم انتهى انت خبير ان هذا خلاف ما ذكره المص ويؤيد قول قيل ما ذكره الزركشى فى قاعدة مراعاة اللفظ والمعنى بيان حكم من فى ذلك قوله تعالى الا من كان هودا او نصارى فجعل اسم كان مفردا حملا على لفظ من وخبرها جمعا حملا على معناها ولو حمل الاسم والخبر على اللفظ معا لقال الا من كان يهوديا او نصرانيا ولو حملها على معناها لقال الا من كانوا هودا او نصارى فصارت الاية الشريفة بمنزلة قولك لا يدخل الدار الا من كان عاقلين وهذه المسئلة منعها ابن السراج وغيره وقالوا لا يجوز ان يحمل الاسم والخبر معا على اللفظ فيقال الا من كان عاقلا او يحملا معا على المعنى فيقال الا من كانوا عاقلين وقد جاء القرآن بخلاف قولهم انتهى (قوله فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات) اقول المراد بقوله الا عند من يكتفى الخ فخر الاسلام فانه قال فى تعريف العام هو ينتظم جمعا من المسميات (قوله

بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه) قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله للمأمور ان يعتقهم جميعا فى هذه الصور (قوله عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من فى هذه الصورة التبعيض الخ) بل للبيان وتمييز عبيده من غيرهم كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فهذه للبيان لان جميع الرجس واجب الاجتناب فهذا متيقن فى قوله من شاء من عبيدى عتقه حاصله ان كلمة من عامة محكمة وكلمة من محتملة للتبعيض والبيان فلا يتغير المحكم فيحمل من للبيان لان الاضافة بمعنى من للبيان شايع نحو خاتم فضة اى من فضة وكذلك فى مقام الاباحة نحو كل من طعامى ما شئت وخذ من مالى ما شئت ففى هذه الصور تكون للبيان بالاتفاق لانه ولآية اخذ كل الطعام والمال فثبت ان العبد كلهم عتقوا ان شاؤا (قوله ولذا ايضا دعاه) اى ولكون من الشرطية عامة قطعا كما سوى ابو يوسف

ومحمد بين المسئلتين راعى ابو حنيفة العموم فى الصورتين (قوله اما فى الاول فلانه يعتق كل عبد شاء) فان قيل كلمة من يتناول البعض فى هذه المسئلة كما يتناوله فى المتنازع فيها لدخول حرف التبعيض فى العبد فيهما قلت نعم الا ان من من حيث انه وضع مبهما فى حكم النكرة وقد وصفت بصفة عامة وهى المشية فصارت عامة ولا يقال ان من موصول وشاء صلته فكيف يكون صفة فضلا عن العامة لا قلت ان الصلة والموصول كالصفة والموصوف فيعم ضرورة كذا فى البرهان فان قيل كلمة من اذا كان فاعلا كان موصوفا بصفة عامة فكذلك اذا كان مفعولا وفى المسئلة المتفقة فاعل شاء وفى المختلفة مفعول شئت وقولك زيد ضارب وزيد مضروب سيان فى الموصوفية قلت ان الصفة فى الحقيقة المصدر وهو قائم بالفاعل لا بالمفعول وانما للمفعول نوع تعلق بالفعل فلا يكون المفعول فى الحقيقة موصوفا حتى يعم بها كما قال النحويون فى قولك ضرب زيد عمرا ان الضرب قائم بالفاعل وللمفعول نوع تعلق (قوله واما فى الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا) يعنى قال ابو حنيفة فى الثانية يعتقهم الا واحدا منهم لان العمل بحقيقة كل واحد من الكلمتين واجب مهما امكن فحقيقة من للعموم ويحتمل الخصوص (قوله ان وقع الاعتاق على الترتيب) اقول لا حاجة الى الترتيب بل يصح بعد اخراج الواحد اعتقاهم جميعا (قوله والا) اى وان لم يعتق على الترتيب حتى ينتهى الى الواحد فالخيار فى عدم عتق الواحد مفوض الى المولى (قوله الا من للتبعيض وحقيقة فيه) اقول حاصله ان المولى لا جمع بين كلمتى العموم والتبعيض فالعموم هو الاصل لانه اضيف الفعل اليه فوجب العمل بالعموم ولكن التبعيض واجب ايضا فنقصناه بواحد ليكون عملا بموجب العموم والتبعيض (قوله دفعا للاشتراك) يعنى اذا تزاحم المعانى فى شئ ولم يتعين كونه حقيقة فى كل واحد منها بل معروفا فى الواحد يحمل على المجاز فى غيره دفعا للاشتراك كذا فى النحو والاصول (قوله ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان من موضوعة لابتداء الغاية عند اهل فكيف يكون موضوعة للتبعيض فاجاب بقوله لان المبداء فى الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض الخ اقول فيه بحث لان حاصل الجواب ان من موضوعة للتبعيض وابتداء الغاية وسائر معانيها راجعة الى التبعيض وليس كذلك لان من يستعمل على خمسة عشر وجها وليس الوضع فى واحد منها ولا فى جميعها معلوما لكن ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة

﴿ ان ﴾

ان سائر معانيها راجعة اليها كذا في المغني على ان التبعيض كيف يكون معنى حقيقيا لمن لانه يحتاج الى القرينة وعلامتها امكان سد بعض مسدها كقراءة ابن مسعود تنفقوا بعض ما تحبون (قوله ففي صورة اضافة المشية الى امام) اى من وهي الصورة الاولى ترجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان حاصله ان قوله من شاء من عبيدي فان كلمة من صارت عامة محكمة لاتصافها بصفة عامة وهي المشية فلهذه الضرورة قلنا ان كلمة من للبيان لا للتبعيض لان حمل المحتمل على المحكم واجب (قوله وفي صورة اضافة المشية الى الخاص كالمخاطب في من شئت يعتبر الخصوص معه الخ) يعني ان في هذه الصورة اتصفت كلمة من بصفة خاصة وهي اضافة المشية الى المخاطب فسقط معنى العموم فامكن العمل بكلمة التبعيض فيعتبر الخصوص ليكون عملا بموجب العموم والتبعيض فان قيل حالة الاعتاق وهي حالة السماحة دليل العموم ايضا قلت الاعتاق مما يظن ويسمح بخلاف حالة الاباحة حيث لا يظن فيها البتة (قوله ويخص من اذا لحقه لفظ اولا) اقول لما فرغ عن بيان كون من عاما شرع في بيان احتمال كونه خاصا فقال ويخص الخ بيانه ان كلمة من تحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل ومعنى الابهام ان يقع على شيء الا بسبيل التعيين ولا يفهم بذواتها وانما يفهم من صلتها الداخلة عليها حتى صارت بصلتها كلمة واحدة فاذا صارت الصلة خاصة تعين المبهم فيكون خاصا كذا في الشروح (قوله قال في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخله رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا الخ) يعني مثال احتمال هذه الكلمة التخصيص ما قال محمد في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخله واحد فله نفل فان دخل اثنان فصاعدا بطل النفل لان لفظ اولاسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه وهو محكم في هذا المعنى فلما قرنه بكلمة من يحتمل الخصوص كما يحتمل العموم دل ذلك القرآن على خصوص لفظ من فسقط معنى العموم لتعذر العمل به عند الجمع لان القاعدة اذا اجتمع المحكم مع المحتمل فحمل المحتمل على المحكم واجب فتعين به احتمال الخصوص وسقط الخصوص فلم يجب النفل الا لواحد متقدم واذا دخل جماعة لم يستحقوا شيئا لانهم ليسوا بفرد واذا دخل بعد الاول احد لا يستحق ايضا لانه ليس بسابق كذا في البزدوي وشروحه (قوله وما كمن) اى من الفاظ العموم بمعناه دون صيغته ما كمن (قوله في انها الخ) وجه الشبه (قوله لكنه) اى بالصفات من يعقل وهو

الانس والجن والملك تقول مازيد فجوابه عاقل او عالم والفرق بين التمييز والعقل ان العقل قوة نورانية فى البطن الثانى من الدماغ وهو خادم للروح الانسانى والتمييز قوة حاصلة للروح الحيوانى خادم هذا عند الحكماء واما عند الفقهاء فيقولون سن التمييز والمراد سن اذا انتهى اليه عرف منافعه ومضاره وكانه مأخوذ من ميزت الاشياء اذا فرقتها بعد معرفتها واصله مزت ميزا من باب باع عزلته وفصلته عن غيره والتثقيل مبالغة وذلك يكون فى المشتبهات نحو ليميز الله الخبيث من الطيب وفى المختلطات وامتازوا اليوم ايها المجرمون وتميز الشئ انفصل عن غيره كذا فى المصباح المنير ملخصا (قوله وذوات غيرهم) اى كلمة ما عامة فى ذوات ما لا يعقل تقول ما فى الدار يستقيم فى الجواب فرس اوشاة اوثوب ولا يستقيم فيه رجلا كذا ذكره عامة الاصوليين ورأيت فى بعض النسخ من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا فى كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انما يختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل وذكر صاحب المفتاح ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام اوعن الوصف تقول مازيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل قال ولكون ما للسؤال عن الجنس وللسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وموسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لا نظر له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل فرعون بما عن الجنس سؤال مثله فقال ومارب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقايق الممكنات فلما لم يطابق السؤال الجواب عند فرعون الجاهل تعجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الا تستمعون ثم استهزئ بموسى عليه السلام وجننه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرهم موسى يفطنون لما نبههم عليه فى الكونين من فساد مسألتهم فقال فى الثالثة فى جوابه على اسلوب الحكيم رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون فان قيل المجنون والصبى لا عقل لهما مع انهما لا يدخل تحت ما قلت لهما عقل لكنه ضعيف وكذلك حكم السكران كذا فى الشروح (قوله كما فى قوله ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة) اى كما يكون العمل بالعموم فى هذه المسئلة يقتضى ان يكون جميع القرآن فى الاية المذكورة

بيان المسئلة قال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان شرط العتق ان يكون جميع ما في البطن غلاما ولم يكن فلا تعتق فان قيل قوله ان كان الخ قبل نفخ الروح فلا يصح قوله غلاما لان الجماد لا يوصف بكونه غلاما و اذا كان بعد النفخ فلا يتناول كلمة ما لانه من ذوات من يعقل قلت كلمة ما ههنا دخل في صفات من يعقل لان معنى هذا الكلام ما الحمل اذكر ام انثى ان كان ذكرا فانت حرة وقبل النفخ يكون كان بمعنى صار (قوله اما استعارة من لما) فكما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على اربع وقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق وقيل اختير لفظ من في هذه المواضع لانه لما قال خلق كل دابة دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء على غيرهم او بالمزاوجة والمقارنة وكذلك قيل استعير ما لمن في قوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض لان كلمة ما في الاية ان كان متناولا لذوات من لا يعقل لا يكون عاما لجميع الاشياء الداخلة في السماء والارض وان كان بمعنى من فلا يكون عاما ايضا فقيل يجوز ان يكون مستعارا عن كلمة من يتناول الباقي بحكم التبعية كذا في شروح البزدوي اقول فيه نظر لان ما عام لكل شئ فيدخل جميع الاشياء تحته حاصله ما لفظ مبهم في غاية الابهام حتى انه يقع على المعدوم نحو انه عالم بما كان وبما لم يكن واصلها ان يكون لغير العاقل كقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقد يقع على من يعقل عند اختلاطه بما لا يعقل تغليبا كقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ فانه عبارة عن مطلق الموجودات وقوله سبح لله ما في السموات و الارض وهذا كذلك فان قلت لم لم يتعرض الى السماء والارض في قوله تعالى لله ما في السموات والارض قلت الله اعلم هما داخلان ايضا لانا نعتبر في الظرف الداخل والخارج فيكون عاما ولذا قيل قوله تعالى له ما في السموات والارض ابلغ من قوله له ملك السموات و الارض وما فيهن لان كون السموات والارض لله في الاية الاولى على طريق البرهان فتأمل (قوله واما العكس) اي استعارة ما لمن فكقوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها هذا في قول بعض المفسرين وقال بعضهم اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكانه قال و السماء والقادر الذي بناها اقول لا استعارة في الاية قال ابو حيان في الارتشاف اذا لم يطلع الى كنه الشئ يجوز استعمال ما نحو قولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده وسبحان ما سخركن لنا وقد يأتي ما لانواع من يعقل كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اي الابكار ان شئتم او الثيبات ولا يكون

لاشخاص من يعقل على الصحيح لانها اسم مبهم يقع على جميع الاجناس فلا يصح وقوعها الا على جنس ومنهم من جوزه محتجا بقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى و المراد آدم عليه السلام وقوله ولا انتم عابدون ما اعبد اى الله (قوله واين وحيث لتعميم الامكنة الخ) اين اسم استفهام عن المكان فاين تذهبون ويرد شرطا عاما فى الامكنة وايناما اعم منها نحو اينما يوجهه لا يأت بخير كذا فى اتقان السيوطى والصحيح لا فرق بينهما قال الزركشى ان ما مؤكدة للفظ ويسميه بعضهم صلة وبعضهم زائدة ويؤيد زيادتها لانفكاكها بين ما هو كالشئ الواحد وهو الجازم والمجزوم نحو اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا اينما تكونوا يدرككم الموت انتهى ملخصا وانى للسؤال عن الحال وعن المكان وقال الفراء انى مشاكلة لمعنى اين الا ان اين للمواضع خاصة وانى لا تصلح لغير ذلك وقال ابن البرهان فيها بمعنى يزيد على اين لانه لو قال اين لك هذا كان نقص عن معنى انى لك لان معنى انى لك من اين لك فان معناه مع حرف الجر ووقع فى الجواب كذلك بقوله هو من عند الله ولم يقل هو عند الله وبجواب انى لك هذا غير جواب اين لك هذا فالتفصيل فى الزركشى وحيث ظرف مكان قال الاخفش وللزمان وهى مبنية على الضم تشبيها بالغايات لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة لان اثرها لا يظهر ولهذا قال الزجاج فى قوله تعالى من حيث لا ترونهم ما بعد حيث صلة لها وليست بمضافة اليه ويجوز الكسر على التقاء الساكنين والفتح للتخفيف ومن العرب من يعرب حيث وقراءة من قرأ من حيث لا يعلمون بالكسر يحتملها ويحتمل لغة البناء على الكسر وفى المغنى وهى للمكان اتفاقا وقال الاخفش وقد ترد للزمان قال ابو حيان فى البحر حيث ظرف مكان مبهم لازم الظرفية وجاء جره بمن كثيرا وبفى واضافة لدى اليه قليلا ولا يكون ظرف زمان خلافا للاخفش ولا يرفع اسمين نائبة عن طرفين نحو زيد حيث عمرو خلافا للكوفيين ولا يجزم بها دون ما خلافا للفراء ولا تضاف الى المفرد خلافا للكسائى وما جاء من ذلك حكمناه بشذوذه وهى مبنية ويعتقب على اخره الحركات الثلث ويجوز حوث بالواو وحكى الكسائى ان اعرابها لغة بنى فقعس انتهى وفى النحو تفصيل لا يساعده المقام (قوله ومتى للاوقات اى لتعميمها) يعنى ان متى اذا كان اسم شرط يكون لتعميم الاوقات كقوله متى اضع العمامة تعرفونى ويجئ متى على خمسة اوجه اسم استفهام نحو متى نصر الله واسم مرادف للوسط وحرف بمعنى من او فى وباقى التفصيل فى المغنى (قوله وكل لشمول الافراد) اى نوع اخر من الالفاظ الذى هو عام

من حيث المعنى كلمة كل وهى الاحاطة على سبيل افراد المضاف اليه ولهذا لواقر رجلين وقال لكما على الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف فثبت الاحاطة على سبيل الافراد كقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى مفردا ليس معه غيره وهذه الاية توجب الاحاطة كل نفس لكن على سبيل الانفراد وكان كل نفس تذوق الموت فردا فردا فقط فثبت معنى العموم بهذه الكلمة لغة فيما اضيف اليه يعنى ظهر اثر عمومه فى المضاف اليه حتى لم تستعمل مفردة اى بدون المضاف اليه او بدله فلا يقال كل جاؤا بلا تنوين وانما يقال كل القوم جاؤا اوكل جاؤا كذا فى الكشف وهى من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لايدخل الا على الاسماء اذا لاضافة من خصايص الاسم فان اضيف الى نكرة توجب احاطة الافراد كما فى الاية المذكورة قال ابو حيان فى البحر كل للعموم وهو اسم جمع لازم الاضافة الا ان ما اضيف اليه يجوز حذفه ويعوض عنه التنوين وقيل هو تنوين الصرف واذا كان المحذوف معرفة بقيت كل على تعريفها بالاضافة فيجئ منها الحال ولاتعرف باللام عند الاكثرين واجاز ذلك الاخفش والفارسى وربما انتصبت حالا والاصل فيه ان تبع توكيدا كاجمع ويستعمل مبتداء وكونها كذلك احسن من كونها مفعولا وليس ذلك مقصورا بالسماع ولا مختصا بالشعر خلافا لزاعمه واذا اضيف كل الى نكرة اوالى معرفة بلام الجنس حسن ان يلى العوامل اللفظية واذا ابتدئ بها مضافة لفظا الى نكرة طابقت الاخبار وغيرها مايضاف اليه اوالى معرفة فالا فصح افراد العايد اومعنى لالفظا فالاصل الجمع وقد يحسن الافراد واحكام كل كثيرة ذكرنا كلا فى كتابنا التذكرة انتهى (قوله اولشمول الاجزاء) يعنى اذا اضيف كل الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اى جميع اجزائه ولايصح كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه (قوله فانها كالصلة لم تستعمل منفردة) الفاء علة لشمول الحكم لافراد المضاف اليه اولاجزائه يعنى ان كل لشمول افراد المضاف اليه اولشمول اجزائه يعنى يظهر اثر عمومه فى المضاف اليه كانها صلة لاتنفك عن الموصول حقيقة اوبدلا فيكون كأنه شئ واحد كالصلة مع الموصول (قوله اى ارادة كل واحد مع قطع النظر عن غيره) كالاية المذكورة (قوله ولذا اذا قال كل من دخل هذا الحصن فله كذا فدخله عشرة على التعاقب يستحق كل واحد نفلا تاما) لان كلمة كل توجب

الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم الا ان التعاقب شرط لان التعاقب لا ينفك عن الفاء سواء كان عطفا او جزاء كذا في النحو (قوله فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف) يعني ان كل اذا اضيف الى النكرة يعتبر كل واحد مع قطع النظر عن غيره فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف المشاهد اى يكفي هذا الرغيف لكل رجل على حدة لا على جميع الرجال الموجود في العالم لانه كذب (قوله بخلاف كل الرجال) اى لا يصح كل الرجال يشبعه هذا الرغيف لان الرغيف الواحد المشاهد لا يكفي اجزاء المعرف بلام الجنس وهو جميع الرجال (قوله فقول المشايخ انه يفيد عموم الافراد في المنكر والاجزاء في المعرف لا يخ عن تسامح) اقول هذا يخالف ما قاله اولا انه اذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد انتهى ومثل هذا التسامح بمثل هذا الفاضل ليس بلا يق والله الهادى الى سبيل الرشاد (قوله وهي تلى الاسماء لا الافعال) لان كلمة كل من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسماء اذ الاضافة من خصايص الاسم فيقال كل رجل ولا يقال كل ضرب وكل يضرب (قوله تطلق في المرة الاولى دون الثانية) يعني كلمة كل توجب العموم في الاسماء النكرات دون الافعال وعلى ذلك بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يعم الاعيان دون الافعال فاذا تزوج مرتين لا يحنث في المرة الثانية بخلاف كلما يعني اذا تزوج امرأة مرتين يحنث في كل مرة وكذا الحكم في كل عبد اشتريته فهو حر فاشترى عبدا واحدا ثم اشتراه لا يحنث في المرة الثانية وفي اليمين الثانية يحنث في المرة الثانية وفي جنس هذه المسائل كثيرة في الاصول والفروع (قوله وكلما بالعكس) يعني كلمة كلما توجب العموم في الافعال على عكس كلمة كل لانها توجب العموم في الاعيان وايضا ان كلما يقتضي الحنث في المرة الثانية على عكس كل قال ابو حيان في البحران كلما منصوب على الظرف وسرت اليه الظرفية من اضافته لما المصدرية الظرفية لانك اذا قلت ما صحبتني اكرمتك فالمعنى مدة صحبتك لى اكرمتك وغالب ما توصل هذه بالماضي وماء الظرفية يراد بها العموم فاذا قلت اصحبك ما ذر الاشارق فانما تريد العموم وكل هذه اكدت العموم الذى افادته ما الظرفية ولا يراد في لسان العرب مطلق الفعل الواقع صلة لما فيكتفى بمرة واحدة ولدلالتها على عموم الزمان جزم بعض العرب والتكرار الذى يذكره اهل اصول الفقه والفقهاء في كلما انما ذلك فيها من العموم لا ان لفظ كلما وضع

للتكرار كما يدل عليه كلامهم وانما جاءت كل توكيدا للعموم المستفاد من ما
الظرفية فاذا قلت كلما جئتني اكرمتك فالمعنى اكرمتك فى كل فرد فرد من جيئاتك
الى ثم قال فى موضع اخر لافرق عندى بين كلما واذا من جهة المعنى فى فهم التكرار
على ان من النحويين من ذهب الى ان اذا تدل على التكرار ككلما وانشد ❊ واذا وجدت
اوار الحب فى كبدى ❊ اقبلت نحو سقاء القوم ابرد ❊ انتهى اقول وله وجه اخر
فى انتصاب كل فى كلما غير ما ذكره ابو حيان قال ابن يعيش اذا اضيف المعرب
الى ما لا يتمكن الاعراب مثل ماوان ومن عرض لبناء على الفتح مثل ما وغيرما
ومثل ان يقول وغير ان يقول وكذا كل فى كلما فخذ هذا قال الامام الدميرى فى شرح
المنهاج فى اواخر باب الغصب نبه الزجاج فى آخر كتاب الهجاء على ان كلما ان كانت
ظرفا تكتب موصولة نحو كلما رأيت زيدا فاكرمه والا فلا انتهى (قوله فالنفل
للاول خاصة الخ) اما اذا دخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا
على حدة كذا قال محمد فى السير الكبير ووجهه ما ذكره فخر الاسلام انه يوجب
الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو اى كل واحد
من الجماعة موصوف بصفة الاولية فان قيل كيف وجب النفل تاما لكل فرد
لان الاول اسم لفرد سابق وهذه جماعة فلا يكون فردا قلت كلمة كل للاحاطة
على سبيل الانفراد كان كل واحد منفردا فى نفسه سابق بالنسبة الى من تخلف
فتحقق معنى الاحاطة والاولية بخلاف ما اذا دخل العشرة فرادى حيث استحق
الاول دون الباقى ولما كان الكل للاحاطة على سبيل الانفراد كان كل واحد
من العشرة سابقا بالنسبة الى من تخلف لان السبق على نوعين سبق بالنسبة
الى انفسهم وسبق بالنسبة الى غيرهم والاصل فى السبق السبق الذى بين انفسهم
والسبق الذى كان بالنسبة الى غيرهم معتبر عند هذا السبق وقد وجد هذا
فلا يعتبر ذا وهذا وجد للاول دون الباقى فيستحق الاول دون الباقى كذا فى شروح
البزدوى فان قيل فى قولنا كلمة كل للاحاطة على سبيل الانفراد وكان كل واحد
منفردا فى نفسه سابق بالنسبة الى من تخلف الخ نظر لان من دخل اخرا معا
ليس له الاولية بالنسبة الى السابقين قلت جوابه ما سبق ان كل واحد من الجماعة
موصوفة بصفة الاولية فى حق من تخلف عن الناس ولم يدخل كانه ليس معه
غيره لان موجب كلمة كل واحد منهم اول لانه لم يسبق كل واحد منهم غيره
بالدخول على اعتبار افراد كل واحد منهم كذا فى البزدوى وشروحه (قوله
لان من دخل بعده ليس داخلا اولا الخ) اقول الاولى فى التعليل ان يقول لانه هو

الاول من كل وجه وكلمة كل تحتمل الخصوص فسقط عنها الاحاطة فصارت كلمة من للخصوص (قوله وجميع للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد) يعني ان لفظ جميع عام مثل كل من حيث انها توجب الاحاطة الا انه يوجب الاجتماع دون الافراد فصار بهذا المعنى مخالفا للقسمين الاولين اي كلمة من وكلمة كل لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بين وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة جميع يخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولذلك صارت مؤكدة لكلمة كل (قوله حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا) يعني بيان ان كلمة جميع توجب الاجتماع قول محمد في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة منهم معا ان لهم نفلا واحدا بالسوية بينهم جميعا بالشركة (قوله لان لفظة جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد) يعني ان كلمة جميع اضيفت الى كلمة من ههنا وهي تدل على الاجتماع دون الانفراد فيصير باعتباره جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول قوله من دخل منا هذا الحصن اولا فله نفل وكذا في كل من دخل فله كذا فدخل فرادى (قوله والمورد ههنا اشكال الخ) اقول وجه الاشكال ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد من اومع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث ان كان الداخل واحدا فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فان دخلوا فرادى كان للاول لان الجميع يستعار لمعنى الكل من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة في قتال العدو اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد الداخل اولا اولى لان الجرأة والجلادة اقوى الاترى انه لو قال لرجل بعينه لست اطمع في ان تدخل اولا ولكن ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل اولا يستحق النفل استحسانا واعترض عليه بان في هذه الاستعارة جمعا بين الحقيقة والمجاز لانه اذا دخل فيه الجميع استحقوا نفلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد اولا في صورة الفرادى استحقه ايضا عملا بمجازه واجيب ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد في واحد يعمل بمجازه فلا يلزم الجمع بينهما وانما يلزم الجمع بينهما

ان تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل واحد
اولا ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل ورده
صاحب الكشف وصاحب التنقيح اما رد صاحب الكشف قال عدم جواز
الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفى ارادة الجمع متصور بل متحقق
فلا يجوز انتهى واما رد صاحب التنقيح قال ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول
على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه
فى حال التكلم لابد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا ينافى ارادة الآخر
(قوله واجاب عنه بقوله وهو) اى لفظ جميع فى قولنا جميع من دخل اولا مستعار
للسابق اقول اخذ هذا الجواب من صاحب التوضيح لكن صاحب التوضيح
ذكر الجوابين الاول ان الجميع مستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين
احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثانى انه اذا
كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى
يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر فلا يراد المعنى الحقيقى من لفظ الجميع
ولا الامر الثانى من الكل حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب
ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع
لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان
الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد
المعنى الحقيقى والثانى لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة
نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا
عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا
او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقى بل الدخوله
تحت عموم المجاز وهذا بحث فى غاية التدقيق انتهى (قوله مستعار لا لمعنى كل
من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع) يعنى ان الجميع مستعار
لكل لو دخلت العشرة فرادى فى مسئلة كل كان النفل للاول سواء كان واحدا
او جمعا لا مستعار لكل بمعنى كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا لعدم القرينة على ذلك (قوله
بل هو مستعار للسابق) اى بل الجميع مستعار للسابق فى الدخول واحدا كان
او جماعة (قوله فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد) انت عرفت ان لفظ جميع

لاحاطة الافراد على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بعد الفتح ولذا قال الله اجمعون فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون (قوله عملا بعموم المجاز) لان من احكام الحقيقة والمجاز اجتماعهما مرادين بلفظ واحد لان احدهما موضوع والآخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب الواحد على رجل لبسه ملكا له وعارية معا فان قيل قد قال ابو يوسف و محمد فيمن حلف لايأ كل من هذه الحنطة انه حنث ان اكل عينها اومما يتخذ منها وفيه جمع بينهما وكذلك قالا فيمن حلف لايشرب من الفرات انه يحنث ان كرع او اغترف وهو جمع بينهما قيل له اما ابو يوسف ومحمد فقد عملا بعموم المجاز واطلاقه لان الحنطة فى العادة اسم لما فى باطنها اومايتخذ منها اكل مافيها والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذى يجاور الفرات و ينسب اليه وهذه النسبة لاتنقطع بالاوانى والغرف وكذلك فيما نحن فيه ان الاولية والسابقية لا تنقطع بالاجتماع فى الدخول فيجب النفل سواء كان واحدا اوجماعة عملا بعموم المجاز (قوله ان لايبطل حقيقة المنطوق) اى ان لايبطل المفهوم بدلالة النص حقيقة المنطوق وههنا لايبطل الانفراد و صيغة الجمع[٢] (قوله نعم بفتح العين وكنانة بكسرها وبها قرأ الكسائى) وبعضهم يبدلها حاء وبها قرأ ابن مسعود و بعضهم بكسر النون اتباعا لكسرة العين وهى حرف تصديق و وعد و اعلام فالاول بعد الخبر نحو قام زيد اوما قام زيد و الثانى بعد افعل ولا تفعل وفى معناهما او بعد الاستفهام و الثالث المعنيين بعد الاستفهام ولم يذكر سيبويه معنى الاعلام بل قال واما نعم فهى لتصديق ما بعد الاستفهام و الاولى ان يكون للاعلام اذ يصح ان تقول لقائل صدقت لانه انشاء لا خبر هذا ملخص المغنى (قوله فانها مقررة لما سبق من كلام موجب) يعنى اذا قيل قام زيد فتصديقه نعم وتكذيبه لا ويمتنع دخول بلى لعدم النفى (قوله اومنفى نحو ماقام زيد فتصديقه نعم) وتكذيبه بلى ويمتنع دخول لا لانها لنفى الاثبات لالنفى النفى (قوله استفهاما اوخبرا الخ) هذان تمييزان من قوله من كلام موجب اومنفى على طريق التقسيم او خبران لكان اى استفهاما كان او خبرا مثال الموجب و المنفى سبق ومثال الموجب فى لاستفهام نحو اقام زيد فهو مثل قام زيد يعنى اذا اثبت القيام تقول نعم وان نفيته لا ويمتنع دخول بلى ومثال المنفى استفهاما نحو الم يقم زيد فنقول فى تصديق النفى نعم وفى تكذيبه اى فى اثباته بلى ولايجوز فى هذا الموضع ان ترد بلا مخالفة اللبس لاحتمال ان يكون المعنى تكذيبه اوتصديقه فلهذا

[٢] لكن يجوز فى وصفه وخبره الجمع والافراد نحو قوله تعالى لما جميع لدينا محضرون وقوله نحن جميع منتصر فوصفه بالجمع وبالمفرد كذا فى البحر
منه

تعيين بلى لان معناها تكذيبه قال الله تعالى الم يأتكم نذير قالوا بلى الست
بربكم قالوا بلى اولم تؤمن قال بلى وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه لو قيل نعم
فى جواب الست بربكم كان كفرا وفى النحو تفصيل لكن لا يساعده المقام
(قوله وبلى حرف جواب اصلى الالف) وقال جماعة الاصل بل والالف زائدة
وبعض هؤلاء يقول انها للتأنيث بدليل امالتها (قوله فانها مختصة بايجاب
النفى السابق) اى يختص بالنفى وتفيد ابطاله اى ايجابه وهو الاصل واما قوله تعالى
بلى قد جاءتك اياتى فانها لم يتقدمها نفى لفظا لكنه مقدر فان معنى لو ان الله هدانى
ما هدانى فلذلك اجيب ببلى التى هى جواب النفى المعنوى ولذلك حققه بقوله
قد جاءتك اياتى وهى من اعظم الهدايات ومثله بلى قادرين فانه سبق نفى وهو اذ ان
يجمع عظامه فجاءت الاية على جهة التوبيخ لهم فى اعتقادهم ان الله لا يجمع
عظامهم فرد عليهم بقوله بلى اى نحن قادرين وقال ابن عطية حق بلى ان تجئ بعد
نفى عليه تقرير وهذا القيد الذى ذكره فى النفى لم يذكره غيره واطلق النحويون
انها جواب النفى واعلم انك متى رأيت بلى او نعم بعد كلام يتعلق بهما تعلق الجواب
وليس قبلهما ما يصلح ان يكون جوابا لهما فاعلم ان هناك سؤالا مقدرا لفظه لفظ
الجواب ولكنه اختصر وطوى ذكره علما بالمعنى فالتفصيل فى محله (قوله فعلى هذا
لا يصح بلى فى جواب كان لى عليك كذا) يعنى لما كانت بلى مختصة بايجاب النفى قال
جماعة من الفقهاء لو قال كان لى عليك كذا فقال فى الجواب بلى لا يكون اقرارا
ولا يلزمه شئ لان النفى لم يسبق لفظا ومعنى وكذلك لو قال اليس لى عليك كذا
فقال نعم لا يكون اقرارا ولا يلزمه شئ ووجهه ان نعم تصديق المخبر بنفى او ايجاب
ولم يعلم فلا يلزمه شئ بالشك حاصله اذا قال اليس لى عليك كذا فقال فى الجواب نعم
لم يعلم هل اراد نعم ليس على شئ لك حملا على اللفظ او نعم على شئ لك حملا
على المعنى فثبت الشك فلا يلزمه شئ به ويؤيده ما قال ابن عباس وغيره لو قال
فى جواب الست بربكم نعم كفروا لانه لا يلزمه شئ لان النفى مع التقرير اجرى
مجرى النفى فيكون رده ببلى ايجاب النفى فيلزمه ويؤيده ما قال ابن عصفور اجرت
العرب التقرير فى الجواب مجرى النفى المحض وان كان ايجابا فى المعنى فاذا قيل الم
اعطك درهما قيل فى تصديقه نعم وفى تكذيبه بلى وذلك لان المقرر قد يوافقك
فيما تدعيه وقد يخالفك فاذا قال نعم لم يعلم هل اراد نعم لم تعطنى على اللفظ
او نعم اعطيتنى على المعنى فلذلك اجابوه على اللفظ ولم يلتفتوا على المعنى انتهى
واما رده بنعم فيكون تصديقا فى نفيه فلا يلزمه شئ وقال جماعة من المتأخرين

منهم الشلوبين اذا كان قبل النفي استفهام فان كان على حقيقته فجوابه كجواب النفي المجرد وان كان مراداً به التقرير فالا كثر الايجاب بما يجاب به النفي رعاية للفظه كذا في المغني فلا يلزم بنعم شيء (قوله الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حقيقة) يعني قال جماعة اخرى من الفقهاء يلزمه فيهما سواء كان الجواب في الاثبات بلى اوفي النفي بالاستفهام نعم على مقتضى العرف لا اللغة لان عرف الشرع اقوى حجة من اللغة وفي صورة اليس لي عليك كذا يلزم بنعم على قاعدة النحو قال في المغني اذا كان قبل النفي استفهام يجوز عند امن اللبس ان يجاب بما يجاب به الايجاب رعيا لمعناه الاترى انه لا يجوز دخول احد ولا الاستثناء المفرغ لا يقال اليس احد في الدار ولا اليس في الدار الا زيد وعلى ذلك قول الانصار للنبي صلى الله عليه وسلم وقد قال لهم الستم ترون لهم ذلك نعم وقول جحدر * اليس الليل يجمع ام عمرو * وايانا فذاك هنا تداني * نعم وارى الهلال كما تراه * ويعلوها النهار كما علاني * وعلى ذلك جرى كلام سيبويه انتهى قوله مالا يكون الى قوله والنفي استفهاما اوخبرا عبارة التلويح بعينها (قوله اوكان مستقلا) عطف على قوله ان لم يكن مستقلا (قوله لكن كان جوابا قطعا) يعني لم يكن مستقلا مبتدأ بل كان جوابا قطعا (قوله اوكان جوابا ظاهرا) اي جوابا ظاهرا مع احتمال الابتداء (قوله فجواب جواب ان لم يكن) يعني هذه الثلثة جواب لا ابتداء الكلام اما في الاول فظ لانه ليس بمستقل فلا يكون كلاما ابتداء واما الثاني فان يخرج مخرج الجواب قطعا فلا يكون كلاما ابتداء واما الثالث فيحمل على ظاهره نحو ان تغديت فكذا في جواب مقال تغد معي لانه لا زيادة على قدر الجواب فيكون المستقل الظاهر انه جواب (قوله فلا يحنث في الاول بالتغدي لا معه) يعني اذا قال يقال تغد معي اولا ثم قال ان تغديت فانت حر اوطالق فتغدى المخاطب مفردا اومع غير المطلق لا يحنث الامع التغدي به لان قوله معي اولا يقيد مطلق التغدية (قوله ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها اوفيها لا عنها) يعني اذا قال ان اغتسلت فانت حرة اوانت طالق لا يحنث المتكلم باغتسال المخاطب مطلقا بل يحنث اذا اغتسل المخاطب في الليلة المعينة ولا يحنث ايضا بلا اغتسال عن الجنابة فيها بل عنها الا عند زفر عملا بعموم اللفظ لا لخصوص السبب (قوله قلنا خصصه دلالة الحال عرفا) يعني ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا ايضا فان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة الا ان دلالة الحال عرفا هنا خصصه كما خصص

العرف في الشراء بالدراهم المطلق بنقد البلد بل با روجه عندهم (قوله وان كان اللفظ الابتداء فابتداء لاجواب) اى ان كان الظاهر ان اللفظ الوارد بعد سؤال اوحادثة ابتداء كلام مع احتمال الجواب فيحمل على الابتداء عندنا لا على الجواب حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب (قوله وذلك) اى كون الظاهر الابتداء بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كجواب النبي عليه السلام حين سئل عن بئر بضاعة بقوله خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه (قوله عن بئر بضاعة) البضاعة بكسر الباء وضمها اسم موضع كذا في الجوهرى وفي شرح المشكلات اهل اللغة يضمون الباء ويكسرونها والمحفوظ في الحديث الضم وفي النهاية لابن الاثير حكى بعضهم بالصاد المهملة (قوله خلق الماء طهورا) اى مطهرا قال عصام الدين العتيق الشهير بدانشمند في شرح الهداية مبنى الاستدلال ان الطهور هو المطهر كما ذهب اليه ثعلب من ائمة اللغة وكثير من الفقهاء ظاهر لايشتبه في الحديث المذكور لانه ورد جوابا عن سؤال التوضئ من بئر بضاعة فلو لم يكن الطهور فيه بمعنى المطهر لم يطابق الجواب السؤال وكذا في قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل من التوضئ بماء البحر هو الطهور ماؤه وفي قوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم فانه في بيان التيمم واستعمال التراب للتطهير وكذا قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وبالجملة مجيئ الطهور بمعنى المطهر ممالاينبغي ان ينازع فيه انتهى ملخصا اقول معنى التطهير من صيغة الطهور الدالة على المبالغة اذلابد ان يكون تلك المبالغة من حيث افادة طهارة غيره وهذا المعنى ادخل في المنة واقوى لان الامتنان بانزل الماء الطاهر يحصل بحمل الطهور على المطهر ليفيد فائدة زائدة اولى ويؤيده قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم الاية (قوله وقوله عليه السلام حين رأى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر) وكذلك آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال ابن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان اوفي سرقة المجن (قوله حتى يحنث بالغدى في ذلك اليوم مطلقا) اى يحنث بالغدى في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه (قوله وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة) يعنى انما حمل على الابتداء لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة على الافادة والغاء الحال المبطنة الخفية

حاصله ان زيادة الملفوظة فى كلام العاقل يعتبر مهما امكن ومدلول الحال امر
مبطن قلما يطلع الانسان بمعنى ان الله اعلم بحقيقة الحال فيه هل هو كاذ كرام لا
(قوله وفى حمله على الجواب الامر بالعكس) اى حمل الزيادة الملفوظة على الجواب
الامر بالعكس كما قال الشافعى بناء على ما يقال لسان الحال افصح وانطق
من لسان المقال (قوله ولايخفى ان العمل بالحال دون العمل بالقال) اى ادنى
من العمل بالمقال قرئ دون بالرفع والنصب قال الزمخشرى فى قوله تعالى
ومنا دون ذلك ادنى مكان من الشئ ومنه الدون للتحقير ويستعمل للتفاوت فى الحال
نحو زيد دون عمرو اى فى الشرف والعلم انتهى قال الزركشى ودونك هذا اصله
خذ من دونك اى من ادنى مكان منك فاختصر انتهى (قوله ان العبرة لعموم
اللفظ الخ) وذلك كآية الظهار واية اللعان وآية السرقة وغيرها كما سبق (قوله
عنيت الجواب صدق ديانة) من قوله ان العبرة لعموم اللفظ الى قوله تخفيفا عليه
عبارة التلويح (قوله مع ان فيه تخفيفا عليه) اى مع ان فى خلاف الظاهر مظنة
الكذب (قوله حكاية الفعل المثبت لاتعم هذه مسئلة) تحرير محل النزاع فالتفصيل
يأتى (قوله لاخلاف فى ان الفعل المنفى اذا حكى تعم) اى لا خلاف بيننا وبين
الشافعى ان الفعل المنفى اذا حكى يعم (قوله واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكاية
لاتعم) اقول قوله فالصحيح الخ يشعر النزاع فى عموم الفعل المثبت ولايخفى انه
لايكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان
وتحرير محل النزاع على ماصرح به فى اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابى فعلا
من افعال النبى صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع
الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى عمومه لان
الظاهر من حال الصحابى العدل العارف باللغة انه لاينقل العموم الابعد علم بثبته
وذهب الاكثرون الى انه لايعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى لابالحكاية والعموم انما
هو فى الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لايكون الابصفة معينة (قوله كصلى النبى
صلى الله عليه وسلم فى الكعبة) اى داخل الكعبة والمص مثل فى تحرير محل
النزاع بمثل قول الصحابى رضى الله عنهم صلى النبى عليه السلام انت عرفت لايخفى
انه لايكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان
والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفى زمان
معين وغير الواقع انما يلحق به بدلالة النص او القياس كقياس جواز
الفرض فى الكعبة على جواز النفل بما نه قال الشافعى لايجوز الفرض

فى الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة فحمل فعله على النفل واما اصحابنا قالوا لماثبت جواز النفل بفعله عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل فى امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز فى البعض الاخر قياسا واذ لا يستدل فى التمثيل على عموم الزمان والصلوة لانه لم ينقل الاصحاب صلى النبى جميع الصلوة النفل والفرض فى جميع الازمان (قوله للفرض والنفل متعلق بلا يعم) يعنى لا تعم حكاية الفعل المثبت كصلى النبى الخ للفرض والنفل وهما من اقسام الصلوة وجميع الازمان لان فعله صلى الله عليه وسلم واقع بصفة معينة فى زمان معين فلا يكون عاما (قوله ولا جهات وضع اللفظ) اى ولا تعم الحكاية جهات وضع اللفظ يعنى اذا روى الراوى فعلا من افعال جوارحه عليه السلام لا عموم له اصلا لا فى الزمان ولا فى اقسام الصلوة ولا فى جهات وضع اللفظ كالشفق الموضوع الى البياض السواد فى الحكاية لان الشفق هو البياض الذى فى الافق بعد الحمرة عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما هو الحمرة وهو رواية عن ابى حنيفة وهو قول الشافعى لقوله عليه السلام الشفق الحمرة وله قوله عليه السلام وآخر وقت المغرب اذا اسود الافق الحديث فيكون الشفق هو البياض عنده (قوله الا عند من يقول بعموم المشترك) استثناء من قوله ولا جهات وضع اللفظ فالاولى ان يكون مستثنى من قوله لا تعم الازمان ولا جهات وضع اللفظ لان قوله كصلى النبى عليه السلام فى الكعبة فى معنى المشترك كما قال صاحب التنقيح فيتأمل معنى المشترك فان ترجح بعض المعانى فذاك وان ثبت التساوى فالحكم فى البعض بفعله عليه السلام وفى البعض الاخر بالقياس انتهى (قوله ولا جهات وقوع الفعل) اى لا تعم حكاية الفعل المثبت جهات وقوع الفعل كقول الصحابة جمع النبى صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر يوم عرفة لجمعهما فى وقت الاولى والثانية اما اذا حكى الصحابى بلفظ ظاهره العموم فلا نزاع فيه نحو اذا قال صلى النبى جميع الصلوة النفل والفرض الى جميع الجهات داخل الكعبة وكذا لا نزاع فى عدم عموم الفعل المثبت وفى مختصر ابن الحاجب وغيره ان الفعل المثبت لا عموم له وهذه المسئلة متفق عليها بين الحنفية والشافعية والنزاع على ما صرح به فى اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابى فعلا من افعال النبى بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا كما سبق (قوله لانه) اى النقل علة لقوله لا تعم (قوله بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة) يعنى بل يقع الفعل المحكى عنه لا الحكاية على صفة معينة فلا عموم له لان الفعل الواقع من النبى صلى الله عليه وسلم انما يكون بصفة

معينة في زمان معين فلا يكون الفعل عاما للنفل والفرض ولا جميع الزمان (قوله في معنى المشترك) من هنا الى قوله جاز في الفرض ايضا قياسا عبارة التوضيح (قوله نحو نهى عن بيع الغرر الخ) الغرر الخطر الذى لايدرى ان يكون ام لا كبيع السمك في الماء والطير في الهواء حاصله ان حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه كانه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لاتبيعوا بالغرر وكذا قضى بالشفعة للجار كانه قال صلى الله عليه وسلم الشفعة ثابتة للجار فان قيل هذا مردود لانه حينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل واتقدير بخلافه كما قال التفتازانى في التلويح قلنا لامنافاة في هذا المعنى كذا في فصول البدايع (قوله خلافا للاكثرين) يعنى ذهب الاكثرون الى انه لايعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى عن النبي صلى الله عليه وسلم لا الحكاية والعموم في هذين المثالين انما هو في الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لايكون الابصفة معينة (قوله واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا) اى بين مسئلة الحكاية بلفظ ظاهره العموم و بين حكاية الفعل المثبت فرق ظاهر (قوله وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم) اى الفرق ان المسئلة الاولى كصلى النبي في الكعبة وكصلى بعد غيبوبة الشفق ليس في ظاهر لفظهما دليل العموم لافي الحكاية ولافي المحكى اما الحكاية فلان الفعل الواقع من النبي انما يكون بصفة معينة وزمان معين فلاعموم له وغير الواقع انما يلحق به بدليل من دلالة النص اوالقياس اونحو ذلك (قوله بخلاف هذه المسئلة) اى بخلاف الحكاية بلفظ ظاهره دليل العموم كلام الاستغراق في المحكى وهو لام الجار ولام الغرر اقول فيه نظر من وجوه امااولا فلان مدلول الكلام ليس الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولامعنى لحكاية الفعل الاهذا فلاعموم له واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لايضر بالمقصود اذليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام كما سبق انه اذا قال صلى النبي جميع الصلوة النفل والفرض الى جميع الجهات داخل الكعبة واماثالثا فلان جعل قول الصحابى قضى النبي بالشفعة بمنزلة لكل جار بقرينة اللام غير صحيح ضرورة ان الفعل اعنى قضى بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جيران معين فكيف يكون العموم والحق ان حكاية الصحابى ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه فيكون قول الصحابى قضى النبي بالشفعة للجار بمنزلة الشفعة ثابتة للجار فيكون اللام للاستغراق لان المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للعهد يكون للعموم كقوله ان الانسان لفى خسر

وسيلم الكافر ويقول الكافر ولا يلتفت الى قول التفتازانى فى التلويح ان نقل الحديث بالمعنى لايكون من حكاية الفعل والتقدير بخلافه لان صاحب فصول البدايع قال لا منافاة فيه مع ان اجماع المشايخ يؤيد هذا (قوله الجمع المذكور) يعنى فى العقلاء لان قوله المسلمون وفعلوا جمعا السلامة وجمع السلامة يختص فى اصل الوضع باولى العلم وان وجد فى غيرهم فبحكم الالحاق والتشبيه كقوله تعالى انى رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين (قوله نحو المسلمات وفعلن ويختص بهن) فيه بحث لان القاعدة النحوية نون ضمير الجمع يرجع الى المؤنث والمذكر لانك تقول الهندات يقمن والهنود معان الهنود جمع مذكر مكسر ويجوز وضع المفرد موضع الجمع كازواج مطهرة ﴿ فصل فى بيان اللفظ المشترك ﴾ (قوله والمشترك) اى المشترك فيه اى لفظ مشترك فيه كمستقر فى مستقر فيه حذف الجار والمجرور اختصارا لكثرة دورانه عند البصريين لان الحذف والايصال مذهب الكوفيين وانما فسرنا باللفظ لان احكام الشرع انما تعرف بمعرفة اقسام اللفظ والمعنى وذلك اربعة اقسام فى وجوه النظم صيغة ولغة فهى اربعة اوجه الخاص والعام والمشترك والمأول كذا فى البزدوى فيكون المشترك راجعا الى النظم فقط (قوله لان المفهومات مشتركة) اى مفهومات العين مثلا مشتركة على بناء اسم الفاعل من اللازم او المفعول كما سبق باعتبار معنى جامع فكان عاما فى المعنى كالشئ يتناول الاشياء باعتبار الشيئية والوجود يقال عين الناظر وعين الشمس وعين الميزان وعين الماء وغيرها كما سبق لكن الفرق ان المشترك موضوع لكل واحد منها والشئ موضوع لتناول الاشياء دفعة واحدة فى محال متعددة ولا يعرف ذلك الا بالسماع وقد اطبق العلماء ان لفظ العين موضوع بازاء كل واحد من هذه الاعيان وضعا على حدة فلا يكون عاما البتة بخلاف الشئ ولا مدخل للقياس فى اثبات اللغات كذا فى شروح البزدوى (قوله حذف فيه لكثرة الاستعمال) حاصله ان اسم المفعول انما بنى من المتعدى واما ان عدى اللازم بحرف الجر او الظرف جاز بناء اسم المفعول منه نحو غير المغضوب عليهم وزيد منطلق به وقد يحذف الجار والظرف مع بعد نحو ايهما اتساعا واختصارا لكثرة استعماله ودورانه كما حذف فى المستقر والمحصول اى فيه وعليه عند البصريين والحذف لكثرة الاستعمال جائز عندهم كما فى ايش ولم ابل ولا ادر وايش ولم الك ويوسف اعرض كذا قال ابوحيان والزركشى والسيوطى

والحقه ابن يعيش لمدكى لنادر والحذف والايصال ليس بقياسى فيما عدا ان وان والمفعول له وفيه عند البصريين كذا فى الرضى وغيره وفى المغنى الحذف والايصال ليس بقياسى فيما عدا ان وان وكى انتهى وان كان بين قوليهما مخالفة لكن فى مادة المشترك عدم جواز الحذف والايصال مشترك فيكون الحذف فيه اختصارا لكثرة الاستعمال والدوران كذا قال السيرافى والطيبى وغيرهما ولهذا ناظر ابن ايازا باسعيد السيرافى فى قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا اى من قومه فزاد فى المفاعيل الخمسة مفعولا اخر سماه المفعول منه قال ابن اياز هذا ضعيف جدا لانه يقتضى ان يسمى نحو قولك نظرت الى زيد مفعولا اليه وانصرفت عن خالد مفعولا عنه انتهى اقول وهذا ضعيف ايضا لان تأويله فى المنصوب لا فى المجرور فيكون قياسه قياسا مع الفارق على ان الضرورة ملجئة اليه فى قول السيرافى ولا ضرورة فيهما (قوله ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا) اى يجوز ان يكون لفظ المشترك موضوعا اصطلاحيا حقيقيا كما سيأتى فى الحقيقة اقول ويجوز ان يكون مصدرا لانه من فعل زائد على ثلثة احرف فيكون بصورة المفعول فلا يحتاج الى تأويل قال ابوحيان فى البحر المستقر المستفعل من القرار وهو اللبث والاقامة ويكون مصدرا لانه من فعل زائد على ثلثة احرف فيكون الذكر بصورة المفعول انتهى فلاوجه لقول من قال الظرف المستقر بكسر القاف اولى لموافقة قراءة ابى جعفر وزيد بن على فى سورة القمر وكل امر مستقر واقد صبحهم بكرة عذاب مستقر لانه ورد فى قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا بفتح القاف كما سبق (قوله لما اشترك فيه المعانى) فالصواب ان يقول لما اشترك ارادة كل واحد من المعانى لا المجموع من حيث انه مجموع لان المشترك لا عموم له عندنا وعند الشافعى المشترك اقول المراد من المعانى مثلا مفهومات لفظ الشمس ولفظ الينبوع ولفظ الذهب وغيرها لان لفظ عين موضوع بازاء مفهومات هذه الالفاظ فيكون العين مثلا مشتركا فى المعانى قال شمس الائمة الكردرى ان لفظ العين ان كان موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب يكون مشتركا فى الاسماء وان كان موضوعا بازاء مفهومات هذه الالفاظ فيكون مشتركا فى المعانى انتهى قلت وعلى هذا لافرق بين العام والمشترك (قوله لمعنيين الخ) كالقرء للحيض والطهر لانه من الاسماء الجامدة وهو المشترك دون القرء الذى هو المصدر لانه ليس بمشترك بل هو موضوع للجمع والضم والانتقال ومنه قولهم ماقرأت هذه الناقة جنينا اى لم تضم

رجحها على واحد والاوجه ان القرء من الاسماء المشتركة عند اهل اللغة وهو مأخوذ من الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ كالشئ باعتبار معنى جامع كالوجود الشامل لجميع الاشياء المختلفة ويكون مشتركا بالنظر الى الاشياء المختلفة حقيقة باعتبار المعانى المختلفة بل باعتبار مسمى من المسميات المختلفة المعانى على سبيل البدل كذا فى البزدوى وشروحه وكذا الصريم لمعنيين وهو اسم لليل والصبح جميعا على الاحتمال لا على العموم وكذا الجون لانه اسم الابيض والاسود وهو من الاضداد كالصريم والقرء وجمع الجون جون بالضم (قوله فصاعدا كالعين الخ) اسم لعين الناظر وعين الشمس والميزان والماء والدينار والمال النقد والجاسوس والديدبان والمطر الذى لا يقلع وولد بقر الوحش وخيار الشئ ونفس الشئ يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين اى قليل الناس والتفصيل سبق (قوله فخرج المنفرد عاما كان اوخاصا) اى خرج من تعريف المشترك بقوله لمعنيين فصاعدا اللفظ المنفرد بنفسه عاما كان اوخاصا او الفاظا مترادفة لانها وان كان فيها وضع كثير كالليث والاسد والسبع والغضنفر والضيغم لكنها وضع لمسمى واحد (قوله والمجاز) عطف على المنفرد اى خرج المجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى اى لا وضع فى المجاز لمعنيين فصاعدا بل فيه وضع لمعنى اخر مثلا ان لفظ الصلوة موضوعة للدعاء حقيقة فى اللغة مجاز شرعا لانها فى الاركان المعلومة مجاز لغة حقيقة شرعا فيكون المجاز مستعملا فيما وضع له وفى غير ما وضع له فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس مثلا من حيث اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة ابتداء لانها لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الاول فصارت اسما له فيكون للمجاز وضع لكن يشترط عدم الوضع فى الجملة فضلا عن الوضع حاصله ان المراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافيا فى ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى والا فان كان من الشارع فوضع شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفى عام وقد غلب العرف عند الاطلاق فى الحقيقة ان يكون موضوعا

لذلك المعنى فى جميع الاوضاع ولافى المجاز ان لايكون موضوعا لمعناه فى شئ من الاوضاع فان اتفق فى الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى فى جميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى كان غير موضوع له فيكون المجاز موضوعا بجهة وغير موضوع بجهة اخرى (قوله بلانقل من معنى الى اخر) سواء كان بينهما مناسبة كما ذكرنا فى لفظ الصلوة (قوله اولا كالمرتجل وهو حقيقة فى المعنى الثانى بسبب الوضع الثانى لا لعلاقة) لان الاستعمال الصحيح فى الغير بلاعلاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعل صاحب التنقيح من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فالمستعمل فى غير ما وضع له لاينحصر فى المجاز بل يكون فى المرتجل والمنقول (قوله فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود) الاولى ان يقول فخرج المرتجل اولا والمنقول بقوله سواء كان بينهما مناسبة لان اعتبار عدم العلاقة فى المرتجل واعتبار وجودها فى المنقول لازم (قوله وحكمه التوقف) اى حكم المشترك التوقف للتأمل يعنى ان المشترك يفارق المجمل لان المشترك يحتمل الادراك باستعانة التأمل فى معنى الكلام لغة لاشرعا برجحان بعض الوجوه فقبل ظهور الرجحان يسمى مشتركا وبعده مأولا ونظير المشترك الذى يحتمل الادراك بالتأمل فى معناه لغة برجحان بعض الوجوه قوله تعالى ثلثة قروء فان اصحابنا رحمهم الله تأملوا فى معنى القروء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال فى اصل اللغة وذلك فى الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال يحصل بالحيض اذالطهر هو الاصل فتأملوا فى لفظ الثلثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك فى الحمل على الحيض فحملوه عليه واما المجمل فالايدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا كالصلوة والزكوة والربوا فانه زيد على المعانى اللغوية فى الشرع شئ آخر فان الربوا فى اللغة عبارة عن الزيادة ونفس الزيادة غير مرادة بالاجماع فان البيع وضع للاسترباح بل المراد الزيادة المعهودة على ماعرف وكذا الصلوة فانها اسم للدعاء اوتحريك الصلوين ولبس ذلك بمراد بنفسه وكذا الزكوة كذا فى البزدوى وشروحه (قوله حتى لو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا) اقول ذكر المص من المجمل ماله ظهور من وجه كالمشترك الذى انسد فيه باب الترجيح لكونه مشابها ونظيرا له قال فخر الاسلام

واما المجمل فما لايدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا اولانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع الى بيان المجمل انتهى اقول انسداد باب الترجيح كالناهل للعطشان والريان والصريم للصبح والليل وانت عرفت المجمل الذى لايدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا والحاصل ان المجمل قسمان مالبس له ظهور اصلا كالصلوة والزكوة والربوا وماله ظهور من وجه كالمشترك انسد فيه باب الترجيح فانه ظاهر فى ان المتكلم اراد هذا اوذاك ولم يرد شيئا آخر ولكنه مجمل فى تعيين ماأراده من المعنيين فقوله لمعنى زائد ثبت شرعا اشارة الى القسم الاول وقوله او لانسداد باب الترجيح اشارة الى القسم الثانى والمص اكتفى بهذا لكونه مشاركا له (قوله ولا عموم له خلافا لبعض الشافعية) اى لاعموم للمشترك عندنا وعند الشافعى له عموم قال شراح البزدوى اعلم انه يجوز عند الشافعى وابى بكر الباقلانى وجماعة من المعتزلة كالجبائى وعبدالجبار وغيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه اومعانيه بطريق الحقيقة اذ صح الجمع بينهما كاستعمال العين فى الباصرة والشمس لاكاستعمال القرء فى الحيض والطهر معا واستعمال افعل فى الامر بالشئ والتهديد عليه لانه يمتنع الجمع بينهما الا عند الشافعى وابى بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة انتهى (قوله بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما) لان المشترك موضوع لكل واحد منهما (قوله لابالمجموع من حيث هو مجموع) كلفظ الشئ العام اذا امكن اجتماعها كالنعم على مولاك يعنى لايتعلق النسبة فى المشترك بالمجموع وان امكن جمعها كلفظ العام بل يتعلق بكل واحد منها كالنعم على مولاك لان الانعام يتناول الناصر والمعتق وابن العم (قوله بخلاف ثلثة قروء) انت عرفت قبل ان لفظ الثلثة دال على الافراد الكاملة فعندنا يحمل على الحيض وعند الشافعى على الطهر لانه يمتنع الجمع بينهما بقرينة الثلثة لابكونهما من الاضداد لان عند الشافعى والباقلانى متى تجرد المشترك عن القرينة الصارفة الى احد معنييه فوجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة واما ههنا فلفظ الثلثة قرينة (قوله وافعل فى الامر والتهديد والندب والاباحة الخ) عطف على قوله ثلثة قروء اى وبخلاف افعل فى الامر بالشئ والتهديد وغيرهما لان استعمال افعل فى الامر بالشئ والتهديد عليه وغيرهما يمتنع الجمع خلافا للشافعى وابى بكر كما سبق (قوله وقيل يجوز) انت عرفت المجوزون الشافعى وابو بكر الباقلانى وجماعة من المعتزلة (قوله لايجوز عند اصحابنا) وقال بعض المحققين من اصحاب الشافعى وجميع اهل اللغة وابى هاشم

وابى عبدالله البصرى لايجوز ذلك حقيقة ولامجازا فى لمختلف فيها كالقرء والصريم ولاخلاف فيه بيننا وبينهم وانما الخلاف فى المشترك الذى يجوز الجمع بين معانيه كالعين والمولى فان قيل قوله تعالى ولاتنكحوا مانكح اباؤكم يوجب حرمة الوطئ والعقد والنكاح لفظ مشترك بين العقد والوطئ فكان عاما وكذلك لو حلف لايكلم مولى فلان يتناول اليمين الناصر والمعتق وابن العم قلت ماذكرنا فى موضع الاثبات كما فى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء مشترك بين الحيض والطهر ولاجمع بينهما البتة فى الارادة واما فى موضع النفى يعم فان قيل قوله تعالى الم تران الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم وكثير من الناس هذه الاية توجب عموم المشترك فى الاثبات لان السجدة من الجماد الخضوع ومن العباد وضع الجبهة على الارض والمعنيان المختلفان اريدا من اللفظ فيكون المشترك عاما قلت يمكن ان يقال معنى الاية الله اعلم ويسجد كثير من الناس بدلالة الظاهر عليه فيفهم من السجود الاول الخضوع والانقياد ومن سجود الناس سجدة الطاعة والعبادة وهذا من قبيل الاضمار بشرط التفسير كذا فى شروح البزدوى فعلى هذا التحقيق لايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة بل فى كلمتين فلا يضر قيل تمسكهم بهذه الاية لايتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وماذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس بطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يمسهم الانقياد اصلا وايضا لايبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض فى الجميع ولايحكم باستحالته من الجمادات الامن يحكم باستحالة التسبيح والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى لايفقهون تسبيحهم تحقق ان المراد حقيقة التسبيح لاالدلالة على وحدانيته فان قوله تعالى لايفقهون لايليق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لاينكره الامن كان منكرا خوارق العادة انتهى (قوله فقيل حقيقة) اى قال الشافعى وابو بكر الباقلانى يجوز الجمع بينهما حقيقة متى تجرد عن القرائن الصارفة سواء كان متفقة الحقيقة اومختلفها كالشئ العام الشامل بمتفقة الحقيقة كالجسم والحيوان والمحال مختلفة كالانس والجن والفرس والجماد (قوله وقيل مجاز) اى يجوز اطلاقه عليهما مجازا لاحقيقة عند بعض المتأخرين (قوله وعن الشافعى) والباقلانى (قوله الابقرينة نحو ثلثة قروء) وافعل فى الامر بالشئ والتهديد كما سبق (قوله واختلف القائلون بعدم الجواز)

﴿ اى ﴾

اى بعدم جواز الجمع بينهما مطلقا لا حقيقة ولا مجازا (قوله فقيل لايمكن
للدليل القائم على امتناعه) اقول الدليل ان الواضع لايخلو اما ان يضع المشترك
لكل واحد من المعنيين بدون الاخر اولكل واحد منهما مع الاخر اى المجموع
اولكل منهما مطلقا والثانى غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح
استعماله فى احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا
وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا فى احد المعنيين وان وجد
الاول اوالثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فبكل وضع
يوجب ان لايراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى
تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الاخر (قوله يلزم ان يكون
كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال) اقول قال مشايخنا ان المستعمل
اذا اطلق اللفظ يكون مريدا لموضوع ولم يكن مريدا لموضوع آخر وكذا العكس
فلو اطلق عليهما يلزم الجمع بين المراد وغير المراد فيكون الجمع بين النقيضين
ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لايخفى عليه امتناع استعمال اللفظ فى المعنيين
لان المشترك انما يصح استعماله فى المعنيين لو كان موضوعا للمجموع ووضعه
للمجموع منتف فلا يصح استعماله فيهما حقيقة (قوله واما مجاز) فلان استعماله
فى محل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا
جمع بين الحقيقة والمجاز اقول فى ظاهر كلامه تكلف لان استعماله فى كل واحد
من المعنيين بطريق المجاز يخالف ظاهر قوله فيراد احدهما على انه نفس
الموضوع له وهو اظهر من ان يخفى ويمكن توجيهه بان يقال ان اللفظ موضوع
للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له لان الواضع
وضع لاستعماله فى معناه فقط واستعماله فى المعنيين يكون تعديا وهو معنى المجاز
فيهما فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ويؤيده قوله بعد
واما استعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال لكن النزاع انما يكون
فى ان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا وان كان
للفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل
ان يقول لايقتل الاسد ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما انه من حيث انه
نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة فلا يراد من اللفظ
الواحد معناه الحقيقى والمجازى معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معنى

المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولايراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حاصله ان لفظ المولى حقيقة فى المولى الاسفل وهو المعتق مجاز فى معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لايستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا وصى لاولاد فلان اولابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بنى بنيه والتحقيق ان المجاز فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك كالتغليب جوز هذا ومن لافلا واما استعمال اللفظ فى معنى واحد مجاز اوحقيقة فلا نزاع فى جوازه اذا كان الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب فى الارض ووضع القدم فى الدخول (قوله او باستعماله فى معنيين مجازيين) مثل ان تقول الاسود وتريد الرجل الشجاع

﴿فصل﴾ فى الجمع المنكر

(قوله بلا شمول خرج به العام) اعلم ان مشايخنا اختلفوا فى الجمع المنكر لاشك فى عمومه على تعريف فخر الاسلام لانه قال فى تعريف العام انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف فى العموم بوصف الاستغراق والشمول فالاكثر على انه ليس بعام لان رجالا فى المجموع كرجل فى الواحدان يعنى يصح اطلاق رجال على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وكما لايكون رجل عاما لايكون رجال كذلك وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع قال فى التلويح لقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك اقول لا نزاع فى عموم الجمع المعرف باللام اوالاضافة بيننا وانما النزاع فى الجمع المنكر ولم اعرف وجه هذا التمثيل من مثل هذا الفاضل المعتمد ولان الجمع المنكر لولم يكن للاستغراق لكان للبعض ولاقائل به اذلانزاع فى صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على مادون الكل اجمال لاستواء جميع المراتب فى معنى الجمعية فلابد من الحمل على الاقل لتيقنه اوعلى الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب المجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لانسلم انه استثناء بل صفة بمعنى غير كما قال النحويون ولوكان استثناء لوجب نصبه قال الزركشى وهذه الجام الخصم بالحجة وهو الاحتجاج على المعنى المقصود بحجة عقلية والعجب من ابن المقترى فى بديعه حيث انكر وجود هذا النوع

في القرآن وهو من اساليبه ومنه قوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ثم قال النحاة ان الثاني امتنع لاجل امتناع الاول وخالفهم ابن الحاجب وقال الممتنع الاول لاجل امتناع الثاني فالتعدد منتف لاجل امتناع الفساد ولهذه الاساليب امثلة كثيرة فليراجع ثمه وعن الثاني ان عدم الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو مم وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعد الاستغراق (قوله سواء كان جمع القلة او الكثرة) اى سواء كان الجمع المنكر صيغة ومعنى قلة وكثرة نحو مشركين ورجال ونساء او معنى بلا صيغة كرهط وقوم لا يجوز التخصيص الى الثلاثة طريقه ان دليل العقل تبين ان الكل ليس بمراد وان ما دون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل هكذا نص محمد في السير الكبير وعلى هذا عامة مسائل اصحابنا وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان واكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة وذهب بعض اصحاب الشافعي وعامة الاشعرية الى اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمر وبن زيد بن ثابت رضي الله عنهم كذا ذكر الغزالي واليه ذهب نفطويه من النحويين والفريق الاول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ الجموع المنكرة في الاثنين مجازا فمنهم من منع ذلك واكثرهم على انه يجوز وفائدة الاختلاف يظهر في جواز التخصيص الى الاثنين وعدمه وعند بعض الشافعي ان ادنى الجمع اثنان فالتفصيل في البزدوي وشروحه

﴿ باب معرفة احكام الظاهر والنص والمفسر والمحكم ﴾

(قوله واما الظاهر فما عرف مراده لم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه) اقول اراد رد البزدوي والسمرقندي وغيرهما قال فخر الاسلام فيه الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد منه للسامع بصيغته وقال ابو القاسم السمرقندي الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر يفهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد وكذا النهي يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه قال صاحب الكشف رأيت في تصانيف اصحابنا في اصول الفقه الظاهر اسم لما ظهر المراد منه

بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا اجالة رؤية ولا يلزم فيه تعريف الشيء بنفسه لان المراد من الظاهر هو المصطلح اى الشيء الذى يسمى ظاهرا فى اصطلاح الاصوليين ومن قوله ماظهر الظهور اللغوى فيكون الاول بمنزلة العلم ولايراعى فيه المعنى لكن المص اختار ماذكر شمس الائمة فى اصول الفقه الظاهر مايعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل وهكذا ذكر القاضى الامام ابو زيد فى التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر فى اصول الفقه ائلايتوهم تعريف الشيء بنفسه (قوله ولم يقل ماوضح لان الوضوح فوق الظهور) اقول فيه بحث لانه لوكان الوضوح فوق الظهور لما احتيج الى لفظ ازداد فى تعريف النص قال فخر الاسلام فاازداد وضوحا على الظاهر بل يقال ماوضح على الظاهر ولافرق فى اللغة لان النص فى اللغة بمعنى الظهور يقول العرب نصبت الظبية رأسها اذا رفعت واظهرت وعلى هذا حده حد الظاهر واما فى الشرع فالنص فوق الظاهر ولهذا قال صدر الاسلام وغيره النص فوق الظاهر فى البيان (قوله سواء كان مسوقا له) مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر فى الاطلاق (قوله اولا مثل قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) فان هذا ظاهر فى الاطلاق نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام له وقصده قال شراح البزدوى اعلم ان اكثر من تصدى بشرح البزدوى والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرطوا فى الظاهر ان لايكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بين النص والظاهر قالوا لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا فى مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق انتهى فعلى هذا التقرير ان كان مسوقا له لافرق بين الظاهر والنص فيكونان متداخلين حاصله قال بعض الشارحين الظاهر ما ظهر المراد منه ولم يكن سيق له الكلام واختلف الشارحين فى هذا القيد قال بعضهم لااعتبار للسوق وعدمه فى الظاهر فان الظاهر ماظهر المراد منه بنفس الصيغة سواء كان مسوقا له اولم يكن مثل قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وقوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء فانهما سيان فى اطلاق النكاح ولهذا لم يذكر من ائمة الاصول هذا القيد فى تعريفاتهم ولهذا جمع شمس الائمة فى ايراد النظائر بين ما كان مسوقا له وغير مسوق له قال الله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقال الله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا استوى فى كونه ظاهرا بين المسوق له وغير المسوق له ولهذا اختار المص هذا (قوله

كما ان المعتبر فى النص كونه مسوقا له للمراد) اقول مدار الفرق بين الظاهر و النص
ان الظاهر استوى فى كونه ظاهرا بين المسوق له وغير المسوق له وبهذا الاعتبار
يشتركان فى هذا المقدار ويفترقان فى حق العدد لكون السياق للعدد
مقصودا به فى النص فيكون زائدا على الظاهر بان قصد به وسيق له كما فى قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع (قوله سواء احتمل التخصيص
او التأويل اولا) ذكر الغزالى فى المستصفى الظاهر هو الذى يحتمل التأويل
والنص هو الذى لا يحتمل التأويل (قوله وفى المفسر عدم احتمال التخصيص
و التأويل) يعنى ان المفسر ما ازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل
ينقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم اقول عدم احتمال التخصيص والتأويل
ان كان النص عاما فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التخصيص مثل قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص فانسد
باب التخصيص بذكر الكل وذكر الكل احتمل تأويل التفرق فقطعه بقوله
اجمعون فصار مفسرا او كان النص مجملا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل
(قوله سواء احتمل النسخ اولا) قال فخر الاسلام الا انه احتمل النسخ انتهى اى
فى نفس الامر لا فى مفهوم الكلام والنص نظر الى مفهوم الكلام وعمم لان المفسر
اذا كان من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ لانه يؤدى الى الكذب او الغلط وهو محال
على الله تعالى الا ترى ان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون نظير للاقسام
الاربعة لان قوله فسجد الملائكة ظاهر فى سجود الملائكة لكن يجوز به الواحد
مجازا كما فى قوله تعالى وقالت الملائكة يا مريم المراد جبريل وبقوله كلهم ازداد
وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع الاحتمال بالكلية فصار
مفسرا وهو اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وهذا معنى قول المص فعلى
هذا يكون الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار
الحيثية على رأى المتقدمين اقول النسخ الآن منقطع لان احتمال النسخ
قد يكون بمعنى فى ذاته بان لا يحتمل التبدل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع
وصفاته كآية الكرسى وسورة الاخلاص وغيرهما او على حدوث العالم ويسمى
هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحى بوفات النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى
هذا محكما لغيره كذا فى شروح البزدوى فعلم من هذا التحقيق لا يمكن النسخ
الآن (قوله وحكمه وجوب العمل بما عرف) قال فخر الاسلام وحكم الظاهر
ثبوت ما انتظمه يقينا انتهى قال الشراح حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا

عاما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن
الكرخي وابو بكر الجصاص واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد صاحب التقويم
ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور حكم
الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لاقطعا (قوله وخلاف فيه بيننا)
وبين الشافعية والمعتزلة (قوله وانما الخلاف في ايجابه العلم ايضا) فعند البعض
لا يوجبه اي عند الشيخ ابو منصور وعند اصحاب الحديث والمعتزلة لا يوجب
العام الظاهر والحقيقة الظاهرة العلم لاحتمال الخصوص في الجملة في العام واحتمال
كل حقيقة للمجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع كذا في الميزان حاصله ان ما دخل
تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر
الواحد والقياس (قوله مع وجوب اعتقاد ان مراد الله حق) يعني مع وجوب
حقيقة ما اراد الله تعالى من ذلك حقيقة او مجازا عاما او خاصا (قوله لان
الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين الخ) علة لقوله لا يوجبه لان ما دخل
تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم كما سبق (قوله قلنا لا عبرة باحتمال
لاينشأ عن دليل) يعني ان العام الخالي عن قرينة الخصوص والحقيقة الخالية
عن قرينة المجاز يوجب العلم والعمل قطعا عندنا لانه لا عبرة باحتمال البعيد
الذي لا يدل عليه قرينة لان الناشي عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف
عليه والاحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة كرخصة المسافر لا تتعلق بحقيقة
المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة
بل بالسفر الذي هو سبب المشقة والفراش الذي هو دليل الاعلاق والاحتلام
الذي هو دليل اعتدال العقل كذا في الكشف (قوله كما في العلوم العادية)
اي كما لا عبرة في العلوم العادية باحتمال لاينشأ عن دليل (قوله ولذا قلنا يقينا)
اي ولعدم كون العبرة باحتمال لاينشأ عن دليل قلنا وجوب العمل في الظاهر
يقينا فيجب العلم والعمل عندنا (قوله قد يفيد القطع) وهو الاصل والاشهر
وهو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا
فانه نص في معناه ولا يحتمل شيئا اخر فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة
سمي بالاضافة الى معناه نصا في طرف الاثبات والنفي اعني في اثبات المسمى
ونفي ما يطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع
معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد
نصا وظاهرا ومجملا كذا قال الغزالي في المستصفى (قوله وقد يفيد الظن)

اى قد يفيد كل منهما الظن بالاضافة الى معناه المراد ان تطرق اليه احتمال غيره باحتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذى لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا (قوله ان اراد الرد على الفريقين) اقول اراد الرد على الفريقين لان الفريق الاول وهو الشافعى قال الغزالى فى المستصفى اطلق الشافعى وسمى الظاهر نقلا فهو مطلق على اللغة ولا مانع فى الشرع فعلى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص انتهى اقول هذا ليس بحق لانه قد يفيد القطع وقال الفريق الثانى وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا كالخمسة مثلا فانه نص ولا يحتمل شيئا آخر كما سبق فعلى هذا حده اللفظ الذى يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص وظاهر كذا فى المستصفى وهذا ليس بحق ايضا لان النص والظاهر ان تطرق احتمال مقبول يعضده دليل يكون ظنيا اما عند الفريق الثانى فلا يكون هذا نصا لان النص عندهم لا يتطرق اليه احتمال يعضده دليل وان تطرق لا يكون نصا كذا فى المستصفى فيكون الحق بين الفريقين ان يكون بعض النص قطعيا و بعضه ظنيا ان تطرق اليه احتمال يعضده دليل (قوله من حيث هما هما يفيد انه كما فى الخاص والعام لا مطلقا) اقول هذا عند مشايخنا لان العام الظاهر و الخاص الظاهر الخاليين عن قرينة الخصوص او التأويل يوجب العلم والعمل قطعا اما عند الفريق الثانى ما لا يكون قطعيا لا يكون نصا فيكون مطلقا (قوله و كذا من يقول بعدمها) اقول هذا ايضا مطلقا لان عند الشافعى لا يفيد قطعا مطلقا لاحتمال الخصوص فى الجملة كذا فى شروح البزدوى (قوله لكنها بعيدة كما لا يخفى) اقول وجه البعد ان حقيقة الشئ يوجب بطلان الغير و فى هذا المحل يوجب بطلان الغيرين لان الحق بين المذهبين كما قال مشايخنا فتأمل (قوله مع احتمال التأويل ان كان خاصا هذا) رد لمذهب الشافعى لان عندهم حكم الخاص والعام ظنى لاحتمال الخصوص والتأويل فى الجملة (قوله والتخصيص) عطف على التأويل (قوله والا فلا يكون شئ من الخاص ظاهرا) اى وان لم يحتمل الخاص التأويل كاسماء الاعداد فلا يكون ظاهرا بل نصا فى معناه لا يحتمل شيئا آخر فيكون قطعيا كالمفسر كذا فى شروح البزدوى اقول الاولى ان يكون مستثنى من التأويل والتخصيص لان الملائكة جمع عام ظاهر يحتمل للتخصيص اما فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون انسد

باب التخصيص بذكر الكل فلا يكون ظاهرا (قوله اومع احتمال النسخ) اقول او بمعنى الواو رغما للشافعي (قوله ظهورا) اى ظهوره يعنى اقيم التمييز مقام الفاعل كذا فى النحو (قوله اى ازدياده بسبب امر من جهة المتكلم) اى بسبب معنى من جهة المتكلم لا فى نفس الصيغة حاصله ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان هذا ظاهر فى الاطلاق اى فى اباحة نكاح النساء نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا على الاول وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسيق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول (قوله قيل هو سوق الكلام له) صاحب القيل اكثر من تصدى بشرح البزدوى والمختصر لا يختفى كذا فى الكشف وضمير هو راجع الى امر يعنى قال شراح البزدوى والمختصر ازدياده بسبب امر سوق الكلام له اى لذلك الامر انت عرفت لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا فى مجئ القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسوق ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته يعنى جاءنى القوم راجحة بعبارته على قوله رأيت فلانا حين جاءنى القوم لمجئ القوم لان مسوق له اجلى من غير المسوق واشار اليهما فخر الاسلام بقوله بمعنى من المتكلم لا نفس الصيغة وبقوله فازداد وضوحا على الاول بان قصد وسيق له كذا فى الكشف (قوله وفى الكشف انه ليس بشئ) لعدم الفرق فى الظهور بين وانكحوا الايامى وفانكحوا ما طاب لكم قال صاحب الكشف اعلم ان اكثر من تصدى بشرح هذا الكتاب والمختصر شرطوا فى الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص ثم قال ان عدم السوق فى الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره فى ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق الا ترى ان احدا من الاصوليين لم يذكر فى تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا فى اطلاق النكاح وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرقا فى فهم المراد للسامع (قوله نعم يفيد قوة المسوق له هى علة الترجيح

عند التعارض) حاصله ليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الاخر بالشهرة او التواتر اوغيرهما من المعاني كذا في الكشف (قوله بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلاث ورباع) هذا اضراب من قوله ليس بشئ حاصله ليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق بل ازددناه على الظاهر بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر لقرينة نطقية ينضم اليه سياقا يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر في اباحة نكاح النساء والثاني نص في بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا على الاول بسبب قصد العدد بالكلام وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول (قوله اوسياقية نحو قالوا انما البيع مثل الربوا) يعني ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا نص في التفرقة بين البيع والربوا بقرينة دعوى المماثلة في السباق نحو قالوا انما البيع مثل الربوا ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قال ابتداء واحل الله البيع وحرم الربوا فثبت ان الغرض اثبات التفرقة بينهما بقرينة دعوى المماثلة في سياق الاية وسباقها واما السباق فقوله تعالى الذين يأكلون الربوا لايقومون الاية بين الوعيد بما فعلوا وبما قالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله تسويتهم البيع بالربوا حيث بين التفرقة بينهما بقوله واحل الله البيع وحرم الربوا فانى يتساويان حيث اريد بالاستماع ذلك يعني ان الحل والحرمة ضدان والتسوية بين الضدين في الحكم مستحيلة واما سياق الاية قوله تعالى يمحق الله الربوا اي يذهب ببركة الربوا فيكون مذموما بكل حال لحرمته اقول ان الكفرة القائلين بتسوية البيع مع الربوا في الحل جعلوا الربوا بمنزلة الاصل في الحل والبيع بمنزلة التبع في الحل حيث جعلوا الربوا المقيس عليه في الحل والبيع بمنزلة المقيس فيه فكان الربوا في الحل ابلغ من البيع في اعتقادهم وكان هذا منهم غاية العناد والمكابرة فانهم كانوا يعلمون حرمة الربوا في الاديان الماضية ومع ذلك قالوا انما البيع مثل الربوا مبالغين في حل الربوا بالنسبة الى حل البيع فكان ذلك منهم معاندة لان حرمة الربوا كانت مشهورة في الاديان الماضية بدليل قوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه قال صاحب الكشف كان شيخي يقول في هذه الاية دليل

على ان القياس حجة لان الله تعالى رد عليهم وجود شرط صحة قياسهم وهو المماثلة ولم يرد قياسهم فقال واحل الله البيع وحرم الربوا يعنى فانى يتساويان فقد نفى المساواة التى هى شرط صحة القياس ولم يقل قالوا انما البيع مثل الربوا فقد قاسوا والقياس ليس بحجة انتهى اعلم ان قوله تعالى انما البيع مثل الربوا من عكس التشبيه نحو الشمس كرغيف وفى دلائل الاعجاز ❊ لعاب الافاعى القاتلات لعابه ❊ اى كلعاب قلمه انتهى وقول الشاعر كان ضياء الشمس غرة جعفر قال ابو حيان فى البحر عكس التشبيه وهو موجود فى كلام العرب قال ذوالرمة ❊ ورمل كاوراك العذارى قطعته انتهى فيه بحث لان التشبيه فيه فى القطع لا فى تشبيه الرمل الكثيب بادراك العذارى بل تشبيه الرمل المقطوع باكفال العذارى والتيها فلا يكون من قلب التشبيه الا ان يكون التشبيه قبل القطع فتأمل (قوله يدل على معنى زائد) صفة كقوله ضم قرينة سواء كان سياقية او سباقية اوكلاهما معا كما قلنا (قوله هو المقصود الاصلى بالسوق) اى المعنى الزائد المقصود الاصلى بالسوق لان قصد العدد بالكلام فسيق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول من غير ذكر عدد (قوله كبيان العدد فى الاول) يعنى نزول الاية لبيان انحصار العدد على الاربع فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع ولان العدد اصل والواحدة كالخلف منه قال الله تعالى وان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فثبت ان الاية سيق للعدد فان قيل تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم التسع فكانا بيانا فى حق العدد فكانت الاية ظاهرة فى حق العدد قلت كان النبى مخصوصا بالتسع لعدم الجواز فى حق الامة فسيق الكلام للعدد فى حقهم كذا فى شروح البزدوى (قوله لان محط الفائدة هو القيد الزائد علة لقوله المقصود الاصلى) يعنى ان محط الفائدة فى الاثبات هو القيد الزائد كما ان محط الفائدة هو القيد الزائد فى النفى كما فى قوله تعالى تجرى من تحتها الانهار لان النهر يدل على مطلق الجريان لا على الجريان من تحتهم فلا يكون تجرى لغوا بل مناط الفائدة القيد (قوله والتفرقة فى الثانى) عطف على قوله العدد فى الاول اى وكبيان التفرقة فى قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا يعنى اريد بالاستماع باقتران صيغة اخرى وهو قوله واحل الله البيع وحرم الربوا بصيغة الظاهر وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا نص فى التفرقة بين البيع والربوا بقرينة دعوى المماثلة ولو قال ابتداء واحل الله البيع وحرم الربوا بدون تلك القرينة لكان ظاهرا لا نصا فثبت ان الغرض اثبات التفرقة بينهما

فيكون تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتماثلان (قوله بان قرينة السوق يمنع احتمال غير المسوق له) لانه احتمال بعيد لايدل عليه قرينة وهو امر باطن لايوقف عليه فلا عبرة له لان الاحكام لاتتعلق بالمعاني الباطنة فيزداد به المسوق له وضوحا (قوله ان القرينة لاتختص بالنطقية ولعلها حالية) حاصله ما قال فخر الاسلام واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من جهة المتكلم لا في نفس الصيغة انتهى قال الشراح ان المعنى الذي به ازدياد النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترن الكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة يدل عليه لغة بل التفرقة السابقة التي يدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة انتهى حاصله لاصيغة للسوق والقصد في النص وانهما يقومان بالمتكلم الاترى ان كون العدد مقصودا لايفهم من صيغة وكون التفرقة ثابتة بين البيع والربوا لايفهم من لفظه قط فيكون حالية لانطقية ولو ازداد وضوحا يدل عليه صيغة فيصير مفسرا وكلامنا في النص لافيه اقول فيه بحث لان مراد صاحب الكشف لابد في النص من القرينة النطقية لان مجرد قصد المتكلم وارادته امر باطن لايوقف عليه فلا عبرة له في الاحكام الشرعية واما اذا دل قرينة نطقية فيعتبر الاحكام على قصد المتكلم وان لم يدل على ازدياد الوضوح نفس الصيغة لغة فتأمل (قوله فان اشتقاق هذه الكلمة) من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته يعني ان النص مأخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت بتكلفك منها سيرا فوق سيرها المعتاد وهي ان يمشي كل يوم المرحلتين ففي هذا اليوم ثلث مراحل او اكثر وسمي مجلس العروس منصة لانه ازداد ظهورا على سائر المجالس بفضل تكلف اتصل به من جهة الواضع كذا في البزدوي وفي المغرب المنصة بفتح الميم كرسيها التي تقعد الماشطة العروس عليها وهي مفعلة من نص ينص ويقال تنص الماشطة العروس اي ترفعها انتهى (قوله عاما كان او خاصا) يعني ان النص يزداد وضوحا عند المقابلة بالظاهر عاما كان الظاهر والنص او خاصا ذلك الظاهر والنص (قوله فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة كان السياق لاجلها) اي لاجل قرينة التفرقة كما في قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان هذا ظاهر في الاطلاق ونص في بيان العدد لانه سبق الكلام لاجلها فازداد وضوحا فصار نصا

(قوله فانه ظاهر فى الاطلاق) اى فان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر فى اباحة البيع وحرمة الربوا (قوله ونص فى الفرق بين البيع والربوا) اى ونص فى نفى المماثلة بقرينة سابقة عليه وهى قوله تعالى انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى الذين يأكلون الربوا لا يقومون لانه بين للوعيد او بلاحقه كقوله تعالى يمحق الله الربوا) اى يذهب ببركة الربوا (قوله وحكمه) اى حكم النص وجوب العمل كالظاهر (قوله يعنى احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا لا غير ناش عن دليل) يعنى حكم النص وجوب العمل يقينا عندنا اى يوجب العلم والعمل قطعا وان كان احتمال التأويل فى الخاص فى الجملة والتخصيص فى العام والنسخ فيهما كذلك لان الاحتمال الغير الناشى عن الدليل لايعتبر فى الاحكام الشرعية عندنا لان الاحكام لاتتعلق بالاحكام الباطنة التى لا يتوقف عليها بخلاف الشافعى واصحاب الحديث وبعض المعتزلة لان الاحتمال فى الجملة قاطع لليقين فيوجب العمل كخبر الواحد والقياس لا العلم (قوله وقد يطلق النص على مطلق اللفظ) اعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ يفهم المعنى منه سواء كان ظاهرا اومفسرا اونصا حقيقة كان اومجازا خاصا كان اوعاما هذا هو المراد بالنص دون ما تقدم تفسيره كذا فى الكشف (قوله وقد يطلق على لفظ القرآن والحديث) اى يطلقون اسم النص على كل ملفوظ يفهم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة كان اومجازا صريحا كان اوكناية اعتبارا منهم للغالب لان ماورد من صاحب الشرع نصوص) فهذا هو المراد من النص كذا فى الكشف ايضا (قوله واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم فيه (قوله بان كان اللفظ مجملا) اقول فيه بحث لان الظاهر ان يجعل اسم كان النص لان المفسر ما ازداد وضوحا على النص لكن هذا محال لانه يلزم ان يكون النص مجملا والمجمل نصا وهو جمع بين المتضادين لان المجمل يضاد النص لانه من اسماء المقابلة كما عرف فى موضعه ولذا جعل اسم كان اللفظ وفيه يلزم ايضا ان يبطل حد المفسر وهو قوله فما ازداد وضوحا على النص لانه لوازداد على المجمل فصار مفسرا ايضا ولم يصح حده وهو اشكال قوى لم يطمئن جوابه احد من العلماء قال صاحب الكشف انا اتصدى جوابه وارجو من الله صوابه وثوابه فاقول يجوز ان يكون المراد من احتمال التأويل نفس الاحتمال بان يكون النص ذا احتمال وخفاء فلحقه بيان قاطع

والدليل على ما قلنا قوله فانسد باب التأويل فيكون النص مجملا والمجمل
المصطلح لا يجرى فيه التأويل ولا ينكشف معناه الا ببيان المجمل وما يحتمل
تأويلا اولا لا يكون مجملا البتة او نقول جاز ان يكون النص نصا بجهة
ومجملا بجهة اخرى كآية الوضوء فى حق الغسل والمسح مجمل فى حق المقادير
[illegible] ببيان قاطع فى المسح بحديث مغيرة بن شعبة وكاية السرقة نص
فى بيان القطع مجمل فى مقداره وفى نصاب السرقة فيحتاج الى البيان وكاية
البيع ظاهر فى الاحلال والتحريم نص فى حق الفصل والتفرقة مجمل فى حق
الربوا فلحقه بيان قاطع فى الاشياء الستة انتهى وهذا معنى قوله فى محل اخر
يجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجملا بالاضافة الى ثلثة معان
لا الى معنى واحد وهذا تحقيق دقيق لا يطلع عليه الا الاذكياء (قوله اذا او لم يكن
قطعى الدلالة او الثبوت) اى اذا او لم يكن بيان المجمل قطعى الدلالة او الثبوت
كالحديث المشهور او المتواتر (قوله لا تفتح باب التأويل) حاصله ان المجمل او لحقه
بيان قطعى الدلالة او الثبوت لصار مفسرا واما اذا لحقه بيان غير قطعى
الدلالة او الثبوت كحديث الواحد والاية المأولة فيبقى فى حيز التأويل لكن
يخرج من حيز الاجمال (قوله فان المجمل لا يقبله) اى لا يقبل التأويل
ما لم يتبين بغير القاطع كخبر الواحد والاية المأولة (قوله والثانى بيان التقرير)
اى قوله او المتكلم بيان التقرير (قوله اما بان يكون عاما فلحقه ما انسد به باب
التخصيص) مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع
عام بدخول اللام محتمل للتخصيص لانه قد يذكر ويراد به الواحد مجازا
كما فى قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم قيل المراد جبريل فانسد باب
التخصيص بذكر الكل (قوله او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل)
كما سيقول المص فى طلقى نفسك واحدة فان الطلاق لفظ خاص لكن يحتمل
التأويل بالثلاث لان باب الطلاق يتناول الثلث لما سبق ان معنى طلقى اى اوقعى
الطلاق او طلاقا او افعلى التطليق او تطليقا وهما اسمان فردان
ليسا بصيغتى جمع ولا عدد لان بين الفرد والعدد تنافيا لان الفرد
ما لا تركيب فيه والعدد ما يتركب من الافراد الا ان المصدر الثابت بالامر
اسم جنس له كل وبعض فالبعض منه الذى هو اقله فرد حقيقة وحكما
واما الثلث الطلقات فليست بفرد حقيقة بل هى اجزاء متعددة ولكنها فرد
حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحدا الا ترى انك اذا عددت

الاجناس قلت اجناس التصرفات الشرعية النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة يحتمل كل واحد منها باعتبار معنى الفردية فى الجنس وان وقع على الادنى للتيقن بفرديته فلحقه واحد فانسد باب التأويل (قوله وسبب ارادة المتكلم) اى سبب التأويل ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر فى معناه (قوله الا النسخ) اى لايحتمل المفسر التأويل والتخصيص الا انه يحتمل النسخ اقول هذا استثناء من جنس لان النص يحتمل التخصيص والتأويل والمفسر يحتمل النسخ خاصة دون التخصيص والتأويل فاستثنى هذا من جنس هذه الاحتمالات فان قيل المفسر اذا كان خبرا لايحتمل النسخ قلت المراد من حيث انه مفسر يحتمل النسخ لامن حيث انه اخبار او المفسر تحتمل النسخ فى الجملة بدون ان يكون خبرا او انشاء او نقول الاخبارات لايحتمل النسخ من حيث المعنى لان فيه اثبات الكذب والخطأ على الله تعالى فالله منزه عنهما ومحال عليه تعالى وانما من حيث اللفظ يحتمل النسخ فان قيل قد ذكر ترجيح النص على الظاهر عند المعارضة نافلا عن الكشف وماذكر ترجيح المفسر على النص عند التعارض قلت قد اشار بقوله دون التأويل والتخصيص لان النص يوجب القطع مع الاحتمال والمفسر بلا احتمال فافترقا (قوله الاول نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوعا) اى بيان التفسير فى الكلام بان يكون اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعى الدلالة والثبوت فانسد به باب التأويل نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوعا ان الهلوع مجمل معناه شديد الحرص قليل الصبر كذا فى البيضاوى فلحقه بيان بقوله اذا مسه الشر جزوعا اى بكثرة الجزع فيكون بيانا لقليل الصبر وبقوله اذا مسه الخير منوعا اى يبالغ فى الامساك فيكون بيانا لشديد الحرص (قوله ونحو الصلوة والزكوة) لان الصلوة مجملة لانها فى اصل الوضع اى فى اللغة عبارة عن الدعاء والرحمة وعن تحريك الصلوين وقد فسر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اى فسر بفعل رسول الله بطلب المعنى الذى جعل الصلوة لاجله اهو التواضع والخشوع او الاركان المعلومة ثم يتأمل انه هل يتعدى هذا الى صلوة الجنازة فيمن حلف لايصلى وكذا الزكوة مجمل لانها فى الاصل عبارة عن النماء والتطهير وقد ورد البيان فيها بقوله عليه السلام ليس عليك فى الذهب شئ وليس عليك فى الفضة شئ الحديث ثم يطلب المعنى الذى اوجبت الزكوة لاجله اهو ملك نصاب كامل فارغ من الدين او مشغول به وفى وجوب الزكوة فى الابل والبقر اشترط الاسامة ام لا وفى العشر الحب لمجرد الخارج ام بوصف آخر فان عند البعض لايجب العشر مالم يبلغ نصابا ولايجب

في كل خارج بل يجب في البعض كذا في شروح البزدوي (قوله وامثالهما كالربوا) فان البيع ظاهر في الاحلال والتحريم نص في حق التفرقة لكنه مجمل في حق الربوا لان الربوا يقال لنفس الزائد والمقصود من البيع الشرعي الزيادة فيكون الربوا مجملا فلحقه البيان في الاشياء الستة بالزائد في القرض والسلف على المد فوع وبالزيادة في بيع الاموال الربوية عند بيع بعضها بجنسه قدرا ليس مثله في الآخر فالتفصيل في الفقه اعلم ان المجمل ثلثة انواع نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالصلوة والربوا والزكوة ونوع معناه مفهوم لغة الا انه متعددة والمراد واحد منه ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه وفي القسم الاول توارد المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاخرين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم كذا في الكشف (قوله والاول من الثاني) اي القسم الاول من الثاني وهو بيان تقرير المتكلم وهو قسمان الاول وهو العام الذي لحقه ما انسد به باب التخصيص (قوله فان الملائكة جمع عام) اي جمع صيغة عام معنى وانما قال عام لان صيغة الجمع قد يسلب عنها العموم بدخول اللام ويصير بمعنى الجنس الداخل عليه اللام عند الفقهاء والاصوليين كما في قوله تعالى لايحل لك النساء من بعد وكما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يامريم ولو صار جنسا لصار نقصا او نقول انما قال عام ليتناول الكثرة دون القلة لان الآية في بيان تعظيم آدم وتبجيله والتعظيم في سجدة الجم الغفير لا القليل لان المقام مقام المدح والتعظيم فانسد باب التخصيص بذكر الكل فيكون اللام للاستغراق ان كان جميع الملائكة داخلة تحت الاخبار او للعهد ان كان الجمع المعين او الحاضرون في ذلك المجمع حتى صح سد باب التخصيص اما لو كان المراد جنس الملائكة لايصح ما قلنا فثبت ان الجمع عام فانسد باب التخصيص بذكر الكل (قوله وذكر الكل يحتمل التفرق) اي يحتمل تأويل التفرق (قوله فقطع) اي قطع احتمال التفرق (قوله والثاني من الثاني) اي قوله او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل من بيان التقرير وهو الثاني (قوله وحكمه وجوب العمل به) اي حكم المفسر واجب لا جائز ولا استحباب لانه يوجب الحكم قطعا بلا شبهة وهذا لاخلاف فيه لاحد من اهل العلم (قوله ووجوب الاعتقاد بموجبه) لانه لايحتمل التخصيص والتأويل فيكون راجحا على النص قال فخر الاسلام في شرح التقويم وحكمه اعتقاد ما في النص وانه لايحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة قال شمس الائمة مثاله ما قاله علماؤنا فيمن تزوج امرأة شهرا يكون

متعة لانكاحا لان قوله تزوجت نص النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله
شهرا مفسر فى المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لايحتمل التوقيت بحال
فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحا
انتهى (قوله مع احتماله) يعنى ان المفسر يحتمل النسخ فى نفس الامر لافى مفهوم
الكلام لان المثال وهو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون اخبار عن فعل
كائن فى زمان الماضى والنسخ لايجوز فى مثل هذا الكلام اذ هو بيان انتهاء الحكم
حاصله ليس المراد بكون هذه الاية مفسرا ان لايكون محكما فان قوله تعالى
فسجد الملائكة ظاهر وقوله كلهم نص من حيث انه سيق له مفسر من حيث قطع
الاحتمال محكم من حيث انه اخبار بل المراد به ان المفسر فى الجملة يحتمل النسخ
كنسخ اللفظ وان كان محكما مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانه
يجوز ان لا يتعلق بهذا النظم جواز الصلوة وحرمة القراءة للجنب وهو المراد من
النسخ وكذا هذا المثال يحتمل الاستثناء فان ابليس استثنى من الملائكة كذا فى
شروح البزدوى (قوله بخلوه عن احتمال النسخ) الباء متعلق بازداد والضمير راجع
الى المحكم اى امتنع اوامن لمعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وانما فسرنا
بهذين التفسيرين لان احكم ضمن معنى امتنع اوامن كذا فى الكشف (قوله مأخوذ
من احكام البناء) يعنى سمى محكما مأخوذا من احكام البناء يقال بناء محكم اى
مأمون الانتقاض واحكمت الصيغة اى امنت نقضها وتبديلها وقيل مأخوذ من
قولهم احكمت فلانا عن كذا اى منعته قال الشاعر ❋ ابنى حنيفة احكموا سفهاءكم
❋ انى اخاف عليكم ان اغضبا ❋ ومنه حكمة الفرس لانها يمنعه من العيار
والفساد فالمحكم ممتنع عن احتمال التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل
و بهذا ظهر وجه تفسيرنا بامتنع اوامن ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب
اى الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد قال الله تعالى منه ايات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها
فى الحج وفى اخر الامر والمرجع ماليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال النسخ والتبديل
كذا ذكر شمس الائمة وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم لان هذه الاية
محكمة بالدلائل العقلية الدالة على انه عالم بكل شئ ولايجوز التبديل والنسخ
لانه اخبار مؤكد لايحتمل النسخ والا يؤدى الى الكذب والغلط وهو محال على الله
تعالى وكذا سائر الاية الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم عقلا
ويسمى امثال هذه الايات محكما لعينه كذا فى الكشف (قوله وقيل ماازداد

وضوحا عليه) اى ما ازداد المحكم وضوحا على المفسر حاصله قيل فى تعريف المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بدل قولنا ما ازداد قوة على المفسر وصاحب الكشف مال اليه لانه قال لابد من كون الكلام فى غاية الوضوح فى افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ يسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا انتهى (قوله والمختار هو الاول) اى مختار فخر الاسلام وغيره هو الاول وهو قول المص واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر لان فخر الاسلام قال فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل سمى محكما من احكام البناء انتهى حاصله ان فى كل من الظاهر والنص والمفسر والمحكم معنى الظهور والظهور لايضاد الظهور لكن فى النص زيادة ظهور بالاضافة الى الظاهر وفى المفسر بالاضافة الى النص وليس فى المحكم زيادة ظهور بالاضافة اليه ولذا قال قال مشايخنا فى تعريف النص ما ازداد ظهورا على الظاهر وفى تعريف المفسر ما ازداد وضوحا على النص وفى تعريف المحكم ما ازداد قوة على المفسر قال بعض الشراح قوله ازداد قوة اى المفسر ازداد قوة ونعنى بالقوة ما يقطع احتمال النسخ صار محكما وقيل اى وضوحا لاوضوح فوقه وقوله احكم المراد به اى بالمفسر وقيل الضمير راجع الى المفسر وقيل الباء متعلق بالارادة والوجه هو الاول ومعنى احكم اى عين معناه لايحتمل غيره اوو ضح ايضا حالا وضوح بعده وقيل امن معناه من النسخ كما فى الشروح فانت عرفت من هذا التفصيل ان قول المص والمختار هو الاول معنى قولهم والوجه هو الاول (قوله اما لعينه) اى انقطاع احتمال النسخ اما ان يكون بمعنى فى ذاته بان لايحتمل التبديل اصلا (قوله بما يدل على الدوام متعلق بانقطع) اى انقطع احتمال النسخ من المفسر بازديادقوة من التأبيد او التوقيت او غير ذلك (قوله واما لغيره) اى انقطاع احتمال النسخ لايكون بمعنى بذاته بل لغيره وهو انقطاع الوحى بوفات النبى صلى الله عليه وسلم (قوله كل من الظاهر والنص والمفسر محكم) الاولى ان يقول كل من الانشاء والخبر سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا يكون محكما بعد النبى صلى الله عليه وسلم لان نزاع القوم فى الانشاء (قوله فسقط الادنى بالاعلى) يعنى ان حكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه وكذا حكم النص وكذا المفسر والمحكم وانما يظهر تفاوت هذه المنازل عند التعارض فيصير الادنى متروكا بالاعلى وهذا كثير امثلته فى السنن والاحاديث ومثاله من مسائل اصحابنا ما ذكره محمد فى كتاب الاقرار من الجامع رجل قال لاخر لى عليك الدراهم فقال الاخر الحق اليقين الصدق كان كل ذلك تصديقا ولو قال البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين

اوالبر والصدق حمل البر على الصدق والحق واليقين فجعل تصديقا واوجمع بين الحق اواليقين اوالصدق والصلاح جعل ردا ولم يجعل تصديقا فالتفصيل في البزدوي اقول الادنى والاعلى ليسا صيغتي تفضيل بمعناهما بل المراد زيادة مطلقة والا فلا يكون الظاهر ادنى ولا النص اعلى بل يسقط الظاهر بالمفسر والمحكم ويسقط النص بالمحكم على اعتبار الادنى والاعلى بالواسطة (قوله قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص) اي انشاء في صورة الخبر لانه خبر في معنى الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن فان هذا خبر في معنى الامر اي ليتربصن ويجئ الامر بمعنى الخبر كقوله عليه السلام فليتبوأ مقعده من النار يعني فتبوأ مقعده من النار اي فقعده من النار كذا في الكشف (قوله وقوله تعالى حمله وفصاله ثلثون شهرا) ظاهر في ان مدته حولان ونصف اقول اي او من قوله وحمله وفصاله بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلابسه لانه ينتهي اليه والغرض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهي بالفصال ووقته ثم المراد من الحمل ان تحمله والحمل بالايدي اذا الطفل يحمل باليد في هذه المدة غالبا فالمدة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض الحمل في البطن حينئذ في الآية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيهما ويكون الآية حجة لابي حنيفة في ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا ويحمل على هذا التقدير قوله تعالى حولين كاملين وفصاله في عامين على بيان مدة وجوب اجر الرضاع على الاب دفعا للتعارض وان كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة ثابتة لا يمكن التمسك لابي حنيفة بها في تلك المسئلة بل التمسك له بالمعقول وهو ان اللبن كما يغدي الصبي قبل الحولين يغديه بعدهما والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يفطم درجة فدرجة حتى ينس عن اللبن ويتعود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين لمدة الفطام واذا وجبت الزيادة قدرنا تلك الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا للانتهاء بالابتداء كذا في المبسوط (قوله لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد) متعلق بقوله ظاهر والضمير راجع الى الآية الثانية حاصله ان الآية الثانية سيقت لمنة الوالدة على الولد وتمسك المجتهد في اثبات الحكم بظاهر لان عمل المجتهد بظاهر ماسيق الكلام له استدلالا بعبارة النص لا غير والمراد من النص دون ماتقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او محكم او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص لا غير كذا في الكشف

والمراد من العمل اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فهذا وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته (قوله فترجحت الاولى) اى الحولان الكامل في الرضاع على الثانية وهى حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد بحمل ستة اشهر اقلها في البطن وحولان في ايديها فيكون ثلثون شهرا فيكون حمله وفصاله ثلثون شهرا سيق لاثبات منة الوالدة على الولد لا لبيان مدة الرضاع وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع وهذا القسم اى الثابت بالاشارة هو الثابت بالنظم بعينه كذا في البزدوى كما قال على وابن عباس رضى الله عنهما روى ان امرأة ولدت ستة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه وفى رواية الى عثمان رضى الله عنه فهم ان يرجمها فقال على وابن عباس رضى الله عنهم اما انها لو خاصمتك بكتاب الله لخصمتك اى غلبتك في الخصومة قال الله تعالى حمله وفصاله ثلثون شهرا وقال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فبقى ستة اشهر لحملها فاخذ عمر رضى الله عنه بقولهما واثنى عليهما ودرأ عنها الحد قال ابو اليسر وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اختفى هذا الحكم على الصحابة رضى الله عنهم قبلوا منه لا يقال لا بد في الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة لانا نقول قوله وثلثون يشتمل افراده مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فان قيل العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام بيان المدة ذكر الاكثر المعتاد لا ذكر الاقل النادر كما في جانب الفصال قلنا بدليل نزلت الاية في ابى بكر رضى الله عنه حملته امه بمشقة ثم وضعته على تمام ستة اشهر وقيل نزلت في الحسن او الحسين رضى الله عنهما وضعته امه على ما ذكر من المدة كذا في شرح التأويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ماوراها كيلا يؤدى الى الكذب ولان هذه المدة اقل مدة الحمل اذ الانسان يعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل في هذه المدة موجودة لا محالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ماهو المتيقن به لكونه ملزما للمنة لا محالة ادخل في باب المناسبة بخلاف الفصال لانه لا حد لجانب القلة بل لا يتيقن في نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارضاع من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر لانه

هوالغالب فيه اذ الرضاع اختيارى والمشقة حامله على تكميل المدة فصار في التقدير كانه قيل قد حملته ستة اشهر لامحالة ان لم تحمله اكثر منها وارضعته سنتين فوجب عليه الاحسان اليها بقوله وبالوالدين احسانا كذا في الشروح (قوله ومن السنة) عطف على قوله من الكتاب يعنى تعارض الظاهر مع النص من السنة (قوله قوله عليه السلام للعرنيين) اى لقوم العرنيين وهوماروى انس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فاجتووها اى كرهوا المقام بها لانها لم توافقهم الاجتواء ناخوش آمدن هوا فاصفرت وجوههم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة وتشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا من الدين ومالوا الى الرعاة وقتلوهم واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اثرهم قوما فاخذوا فقطع النبى صلى الله عليه وسلم ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم اى فقأها وقلعها وتركهم فى شدة الحر وقال الراوى حتى رأيت بعضهم يكرم الارض بعينه من شدة العطش حتى ماتوا وهذا حديث خاص لانه ورد فى ابوال الابل ثم منسوخ لعموم قوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اذالبول اسم محلى باللام فيتناول ابوال الابل وغيرها ولولم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثانى اذ من شرطه المماثلة كذا فى الكشف (قوله نص فى وجوب الاحتراز) اى فى وجوب الاحتراز عن جميع الابوال فان عامة عذاب القبر منه وهو عام ودليل خصوص الاول خصوص المخاطبين وهم قوم عرنة فى ابوال الابل وهى مخصوصة ايضا ودليل عموم والثانى ان الخطاب يتناول جميع المؤمنين فى جميع الابوال اذ البول جنس يتناول بول ما يؤكل لحمه وغيرها (قوله فهذا راجح) اى كون العام ناسخا للخاص راجح لاكون المحرم راجحا على المبيح وان كان عبارة المص يوهم هذا قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة رحمه الله ان الخاص لا يقضى على العام اى لايرجح عليه بل يجوز ان ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين فى بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول انتهى فان قيل يحتمل ان يكون نسخا باعتبار كونه محرما لاباعتبار كونه عاما لان المحرم اولى من المبيح قلت صحة النسخ بناء على ان الناسخ كان متأخرا مساويا للاول فى القوة بدخول اللام لا على كونه محرما او غير محرم كذا فى شروح البزدوى

فان قيل سلمنا ان البول جنس لكن يحتمل ان يكون المراد الفرد فلا يكون عاما قلت دخول اللام دليل العموم فان قيل دخول اللام وعدمهما في الجنس سواء كما في قوله لا اشرب الماء او ماء فانه يتناول الاول على التقديرين وعلى هذا يكون نكرة في موضع الاثبات فيكون خاصا قلت دخول اللام في الجنس يوجب الاستغراق باتفاق اهل السنة قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر دليله صحة الاستثناء واما العموم في مسئلة الشرب فتارة تثبت بكونه نكرة في سياق النفي وتارة بكونه محلى باللام فلا يكون الدخول وعدمه متساويين فان قيل يحتمل ان يكون للعهد لان الامر بشرب ابوال الابل كان كالمعهود والمعروف وهذا متأخر عنه قلت عموم وجوب الاستنزاه في كل الابوال ينافيه فان قيل شرط صحة النسخ ان يكون الناسخ متأخرا وههنا التاريخ مجهول يحتمل تأخر كل منهما عن الآخر قلت حديث العرنيين مشتمل على حكمين اباحة شرب ما يؤكل لحمه وجواز المثلة والمثلة كانت في صدر الاسلام نسخت بعد ذلك وكذلك شرب بول الابل ونسخ المثلة دليل على تقدم الحديث فكان تقدم حديث العرنيين ثابتا بدليل بخلاف الحديث الآخر حيث لم يثبت تقدمه بدليل بل بمجرد احتمال فلا يكون معتبرا كذا في الشروح (قوله قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التأويل) لان الحديث مسوق في مفهومه فكان نصا ولكنه يحتمل التأويل اذ اللام يستعار للوقت (قوله مفسر فيه) اي الحديث الثاني لا يحتمل التأويل فيكون مفسرا (قوله فرجح عليه) اي اذا كان الاول يحتمل التأويل والثاني لا يحتمله فرجح الثاني على الاول وحمل الاول عليه قال فخر الاسلام في شرح التقويم وحكم المفسر اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة قال شمس الائمة مثاله ما قال علماؤنا فيمن تزوج امرأة شهرا او الى شهر يكون متعة لا نكاحا لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم فيه لان يراد به المتعة مجازا وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لا نكاحا وذكر غيره نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة قال لان الاول مسوق في مفهومه فكان نصا ولكنه يحتمل التأويل لان اللام يستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ولكن الاولى ان يحمل هذا نظير تعارض الظاهر مع النص او تعارض

الظاهر مع المفسر لما بينا ان الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق انتهى هذا مذهب شمس الائمة وتبعه صاحب الكشف وهذا المقام تفصيل في الشروح لكن لايساعده المقام (قوله فهو نص فيها) اى وجوب قبول الشهادة نص فى العدالة لانه سيق الكلام للعدالة وقصد به فيكون نصا بالسوق (قوله ومفسر لانه لايحتمل التأويل والتخصيص بقبول شهادة غير العدول) لان الاشهاد انما يكون للقبول فلا يحتمل قبول غير العدول فيكون مفسرا (قوله المقتضى لعدم القبول الخ) المقتضى بالفتح مبتدأ ومحكم خبره واللام عوض عن الاضافة اى مقتضى النص لعدم قبول الشهادة من المحدود فى القذف وان تاب وعدل محكم فى رد قبول الشهادة منه والمقتضى بالفتح اما مفعول او بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر كذا فى الكشف (قوله اذ لا يحتمل النسخ للتأبيد اذ متعلق بمحكم) اى محكم بقوله ابدا فرجح قوله تعالى ولا تقبلوا شهادتهم ابدا على قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم (قوله واعترض بانا لانسلم ان الاول مفسر كيف الخ) اى كيف لا يكون الاعتراض والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد والمفسر ما ازداد وضوحا على النص فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل ان كان مجملا وان كان عاما فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التخصيص والاحتمالان موجودان فيه فكيف يكون مفسرا (قوله ولانسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول) فانه للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدود فى القذف فى النكاح لان النهى فى قوله تعالى ولا تقبلوا بعدم الوصف من شهادته وهو الاداء و يبقى اصل الشهادة وهو التحمل حتى انعقد النكاح بشهادة محدود فى القذف كما انعقد بشهادة الاعمى لان الشهادة فى النكاح للتحمل لا للاداء فلا يتوقف على وصف الاداء لان عدم القبول انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعا ونفى اصلها وليس كذلك بل نفى وصفها فينعقد بشهادتهما كذا فى البزدوى وشروحه (قوله واجيب بان المستشهد به المفسر ذوى عدل لاغير) يعنى اجيب عن الاعتراض الاول ان المستشهد به المفسر ذوى عدل لا قوله واشهدوا ولا قوله منكم حتى يعترض بان المفسر لا يحتمل التأويل والتخصيص وههنا لايحتملهما فكيف يكون مفسرا فاحتمالهما لهما لاينافى كون ذوى عدل مفسرا (قوله والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل) يعنى واجيب عن الاعتراض الثانى بقوله والعدالة تقصد للقبول يعنى ان الكلام سيق للقبول وقصد به لا للتحمل (قوله وهذا)

اى وبيان هذا الجواب الذى ذكر بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل فقط لاغير واحتمال المجاز فى الامر والتخصيص فى منكم لاينافيه (قوله لانه ان كان خبرا فمحكم) اى لان المفسر ان كان خبرا من الشارع فمحكم الا ترى ان المفسر اجمعون فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لانه انقطع به الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار لايحتمل النسخ فيكون محكما لان هذا اخبار عن فعل كائن واقع فيما مضى من الزمان والنسخ لايجرى فى مثل هذا اذ هو بيان انتهاء الحكم والايؤدى الى الكذب اوالغلط وهو محال على الله تعالى لانه منزه عنهما (قوله وان كان انشاء) اى وان كان المفسر انشاء مثل الامر والنهى وغيرهما (قوله فلكل نوع منه محتملات مجازية) اى لكل نوع من الانشاء مثل الامر والنهى محتملات مجازية لان الامر حقيقة فى الايجاب ويحتمل الندب والاباحة وغيرهما وكذا النهى حقيقة فى التحريم ويحتمل الكراهة والتحقير والياس وبيان العاقبة والدعاء وغيرهما كما فصلنا فى الامر والنهى (قوله وكذا كونه محكما كالنهى فى لاتقبلوا) اى وككون المفسر محتملات مجازية كون المفسر محكما كالنهى فى لا تقبلوا شهادتهم ابدا (قوله فالتحقيق يقتضى ان يكون التمثيل بهما) اى بالمفسر والمحكم (قوله بقيد من الكلام لابمجموعه) الباء فى قوله بقيد متعلق بقوله يقتضى (قوله كالمفعول فى اقتلوا المشركين كافة) يعنى ان التمثيل بالمفسر فى الكلام بقوله كافة لابمجموع الكلام والافاحتمال الضرب الشديد بالقتل مجازا باق فى الكلام فكيف يكون مفسرا (قوله بان يكونا متواترين اومشهورين او خبرى واحد) يعنى اذا تساوى الادنى والاعلى مثلا بان يكون الظاهر والنص متواترين اومشهورين اوخبرى واحد وكذا النص والمفسر وكذا المفسر والمحكم اذا تعارضا مع كونهما متواترين فرجح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ان كان المعارض مفسرا والارجح على النص والظاهر فى مسئلة المتعة واما اذا كان الظاهر متواترا والنص مشهورا وكان الظاهر مشهورا والنص خبر واحد لايرجح النص على الظاهر وكذا فى المفسر والمحكم وهذا قوله معنى وعلى هذا فقس اى فقس على هذا الباقى (قوله فلايرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب) الفاء فذلكة اى اذا كان حكم ظاهر الكتاب وجوب العمل بالذى ظهر منه يقينا فلايعمل بخبر الواحد لانه لايوجب اليقين وان كان نصا فلايرجح على قطعى الثبوت والدلالة (قوله واما الخفى) لما فرغ من اقسام الظهور وهى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان فى الكل معنى الظهور شرع فى اقسام الخفاء (قوله ولما كان هذه الاقسام) اى اقسام الخفاء

متباينة بلا خلاف لان الخفى اسم لكل ما اشتبه معناه وخفى مراده والظاهر ما عرف مراده بسماع صيغته فيكونان متضادين وكذا خفاء المشكل وظهور النص وكذا خفاء المجمل وظهور المفسر وكذا خفاء المتشابه وظهور المحكم بخلاف اقسام الظهور فانها متداخلة كما صرح به فى بيان الظاهر نظير التداخل للاقسام الاربعة قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهر فى سجود الملائكة ونص فى سجود الكل بقوله كلهم ومفسر بقوله اجمعون لقطع الاحتمال بالكلية ومحكم لا يحتمل النسخ فيكون الاقسام متداخلة (قوله عرف كلا منها بحيث لا يتناول الاخر) بخلاف اقسام الظهور لان كلا منها عرف بحيث يتناول الاخر فقيل فما ازداد ظهورا ثم وثم (قوله فالخفى مراده بعارض غير الصيغة) اى بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا فى نفسه هذا مسلك فخر الاسلام فى شرح التقويم لانه قال آية السرقة ظاهرة فى كل سارق ولكنها خفية فى حق الطرار والنباش لا مسلك شمس الائمة لانه قال بعارض فى الصيغة فكان قول المص وقول فخر الاسلام بعارض غير الصيغة وعنى به ان الخفاء فى الصيغة وهو السارق وبالعارض الطرار والنباش مثلا لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكر فخر الاسلام لان الاية صارت خفية بسبب العارض مثل الطرار والنباش وقيل المراد من الصيغة فى كلاميهما نظم الاية والمراد من الصيغة فى كلام شمس الائمة صيغة الطرار والنباش فلا اختلاف اذا بين كلام شمس الائمة وبين كلاميهما ولكن الوجه الوجيه هو الاول انتهى ولم يلتفت المص الى ما قاله فخر الاسلام فى البزدوى ان ذلك اى الخفى مثل الطرار والنباش لان شراح البزدوى قالوا فيه تسامح لانهما ليسا بخفيين بل آية السرقة خفية فى حقهما ولكن لما حصل المقصود لم يلتفت الى جانب اللفظ والاولى ان يقال وذلك مثل آية السرقة فى حق الطرار والنباش انتهى وقال فخر الاسلام فى البزدوى اسم لكل ما اشتبه معناه وخفى مراده بعارض غير الصيغة لا ان ينال الا بالطلب انتهى قيل ما اشتبه معناه من حيث اللغة على السامع دون المتكلم وخفى مراده اى الحكم الشرعى كما ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه فى حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفى فى حقهما والاشبه انهما يذبان عن معنى بمنزلة المترادف ولهذا لم يذكر المص الاول تقليدا بالمختصر والتقويم لانه لم يذكر الاول فيهما قالا بعارض غير الصيغة تحقيقا للمقابلة فان الظاهر ظهوره من حيث الصيغة فحسب فضده الخفاء الوارد من غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة يكون الخفاء والغموض اكثر وازيد من الظهور

فى الظاهر فيكون الخفاء بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا فى نفسه فان اية السرقة ظاهرة فى كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنه خفية فى الطرار والنباش بعارض لاختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعانى فيعدا بهذه الواسطة عن اسم السرقة فلهذا خفيت الاية فى حقهما (قوله فان قيل ينبغى ان يكون الخفى الخ) يرد هذا السؤال على قوله بعارض غير الصيغة فينبغى ان يقال ينبغى ان يكون ظهور الظاهر بغير الصيغة ليطابق الخفى لانه انما ذكر هذا القيد تحقيقا للمقابلة فان الظاهر ظهوره من حيث الصيغة فحسب فضد الخفاء الوارد من غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة يكون الخفاء والغموض اكثر وازيد من الظهور فى الظاهر فلا يكون مقابلا له (قوله الخفاء بنفسها) وهو الكناية (قوله فوق الخفاء بعارض وهو الخفى) والفرق بين الخفى والكناية ان الكناية قد تكون تعريفا بالغير كالضرب بابا العيناء والخفى ما اشتبه مراده بعارض ينال بالتأمل وتقرير هذا فى قوله تعالى والسارق والسارقة هذا ظاهر فى معناه لكن فردا من افراد السراق اختص باسم خفى مراده بهذا النص كالطرار فاذا طلب معناه زال الخفاء ويثبت قطع اليد بقوله تعالى والسارق والسارقة وتقرير الكناية فى قوله تعالى اوجاء احدمنكم من الغائط تعريف للحدث بالمكان المطين من الارض كذا فى شروح البزدوى (قوله لم يكن فى اول مراتب الخفاء) فلم يكن مقابلا للظاهر بل يكون مقابلا للنص لان ظهور النص مستفاد من غير الصيغة مع الظهور الكائن فى الصيغة اولا فيكون مقابلا للنص ويستلزم التسوية بينه وبين الكناية واما على ايراد السؤال على ماقلنا يلزم ان يكون الظاهر نصا لان الظهور المستفاد من غير الصيغة يكون مع الظهور الكائن فى الصيغة اولا فيلزم التسوية بين الظاهر والنص وكذا الخفى والكناية ايضا (قوله كالسارق خفى فى حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسميهما) يعنى مثال الخفى كالسارق فى قوله تعالى والسارق والسارقة وان كان ظاهرة فى ايجاب القطع على كل سارق سرق نصابا كاملا من حرز كامل لكنها خفى فى حق الطرار والنباش لان السارق يختص باسم وانهما اختصا باسمين آخرين سوى السارق والاختصاص باسم آخر اما لنقصان فى فعله اولكمال فان كان لكمال فى فعله وفضل فى جنايته نحو الطرار يجب القطع بالاتفاق لان الطرار اسم لقطع الشئ عن اليقظان بضرب غفلة وفترة يعتريه وهذه المسارقة فى غاية الكمال وتعدية الحدود فى مثله فى نهاية الصحة

والاستقامة كذا في البزدوي وان كان انقصان نحو النباش اختلف العلماء قال ابو حنيفة ومحمد لا يقطع النباش البتة سواء كان القبر في البيت اوفي غير البيت بعيدا كان من العمران اوقريبا منه وقال ابو يوسف يقطع النباش وهو قول الشافعي ثم اختلف اصحاب الشافعي قال بعضهم يقطع اذا سرق من قبر في بيت محرز اوفي مقبرة متصلة بالعمران اما اذا كان في مفازة بعيدة من العمران فلايقطع وعليه الغزالي وقال بعضهم يقطع وان كان القبر في المفازة وعليه القفال الشاشي وذكر في المبسوط شمس الائمة واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لايجب القطع سواء نبش الكفن اواخذ مالا آخر من ذلك البيت اعلم ان من اوجب القطع على النباش تمسك بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فعموم الآية يتناول لان النباش سارق فان قيل اختصاصه باسم اخر دليل على انه لم يدخل تحت هذا النص قلت اختصاص النوع باسم اخر لايدل على عدم دخول ذلك النوع تحت جنسه نحو السلم والصرف لانهما اختصا باسمين آخرين ومع هذا دخلا تحت مطلق البيع وكالانسان داخل تحت الحيوان مع انه اختص باسم آخر وهو الانسان وكذا الطرار فان اختصاصه باسم آخر لا يمنع من الدخول وروي النبي صلى الله عليه وسلم قطع يد نباش وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا وروى عمر رضى الله عنه امر بقطع ابن مسعود حين ساله عن النباش واما المعقول فلانه سرق مالا متقوما يبلغ قيمته نصابا من حرز يقصد حفظه فيه فصار كلباس الحى وكسرقة الغنم من الحظيرة والغنيمة من المغنم والدراهم من الصندوق ولايلزم علينا سرقة مال آخر موضوع في القبر حيث لايقطع لانه ليس بحرز له قصدا وكذا لوكان الكفن زائدا على المسنون فصار القبر كالحظيرة فانها حرز للغنم دون الامتعة فكذا القبر حرز الكفن دون الزائد وتمسك ابو حنيفة ومحمد المنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى والسارق والسارقة وجه الاستدلال ان السرقة اخذ مال متقوم مملوك من عين يحفظه قصدا فتعتري غفلة اوحرز يقصد حفظه فيه والنباش ناقص في جميع المعاني فلايكون سارقا فلايدخل تحت هذا النص اماقصور الفعل فلان النبش وهو تفتيش التراب واخذ الكفن من الميت وهذا من ارذل الافعال وارداء الخصال واخسه بشهادة العرف والمعروف بخلاف فعل السرقة فانه يدل على خطر المأخوذ على انه ذوقدر وقيمة فان السرقة قطعة من حريد

قال النبي صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله عنها اني اري صورتك على سرقة من حرير اي قطعة من حرير ولهذا اطبق الفقهاء على ان القطع لايجب في شئ من التافه والحقير وما يوجد مباحا واتفقوا على اشتراط النصاب لظهور خطر الفعل فظهر ان فعل النبش لايساوي السرقة واما قصور المال من حيث القيمة فلانه لايقوم مثل ماقوم قبل التكفين واما من حيث المالية فلانها عبارة عن التمول والادخار لوقت الحاجة والكفن يوضع مع الميت للبوى والتوى ولهذا يوضع في الثرى لانه اقرب الى البلى وقد اشار الصديق رضي الله عنه الى هذا بقوله اغسلوني ثوبي هذين وكفنوني فيهما فانهما للصديد والحي احوج الى الجديد واما نقصان الملك فلان الكفن ليس بمملوك للوارث لبقاء ملك الميت فيما يحتاج اليه نحو قضاء الديون والكفن مقدم على الدين فيكون مقدما على الارث بالطريق الاولى وليس بمملوك للميت حقيقة لان الموت ينافي المالكية لانها عبارة عن القدرة والموت يثبت العجز واما نقصان الحفظ فلان النباش يسارق عن عين من يهجم عليه اي يدخل بغتة ممن ليس بحافظ للكفن ولاقاصد الحفظ اما نقصان الحرز فلانه لايخلو اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت والقبر ليس بحرز بنفسه لانه لودفن فيه غيرهذا الثوب من جنس الكفن ثم سرق لايجب عليه القطع وما كان حرزا لشئ كان حرزا لجنسه لامحالة لان معنى الصيانة لايختلف في جنس واحد ولايصير حرزا للميت لانه جماد لايحرز نفسه وكيف يحرز غيره وانما القبر يحفر صيانة للميت عن الضياع وسترا عن اعين الناس لئلايكون مأكولا للسباع ولوكان حرزا انما يكون للميت لا للكفن واما الجواب عما روي انه قطع نباشا فمعارض بما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لاقطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسره ابو عبيد فاذا تعارض الفعل والقول فرجح القول على الفعل فيحمل على السياسة وكذا حديث عمر يحمل على السياسة لان الامام يفعل ذلك كما قطع ابو بكر ايدي نسوة ضربن الدفوف اظهارا للشماتة بفوت النبي صلى الله عليه وسلم واما ماروت عايشة رضي الله عنها فمحمول في التشبيه على استحقاق الاثم اذلاعموم في كاف التشبيه فالتفصيل في البزدوي وشروحه (قوله وحكمه اعتقاد حقية المراد من اللفظ الخفي) اي حكم الخفي اعتقاد حقية المراد من الخفي عندالله بعد انكشافه ببسط الفروع بالاجتهاد وكما اعتقاد حقية المراد عندالله بالمتشابه قبل يوم القيامة (قوله ثم النظر في ان اختفاءه) اي ثم الفكر في اختفائه وانما فسرنا بالفكر لان النظر اذا تعدى

بفى يكون بمعنى الفكر نحو نظرت فى الامر اى تفكرت فيه و اذا تعدى بالى يكون بمعنى الرؤية نحو نظرت الى من حسن الله و جهه واذا تعدى بالباء يكون بمعنى الشفقة والعطف نحو نظر الامير بفلان واذا تعدى بنفسه يكون بمعنى الانتظار نحو انظرونا نقتبس من نوركم كما سبق (قوله لمزية لما خفى فيه) اى لمزية الطرار على معنى السارق الذى هو ظاهر فيه فيقطع بالاتفاق لانه اذا اوجب الناقص القطع وهو السارق فايجاب القطع فى الزائد بطريق الاولى (قوله اونقصان لما خفى فيه) عما هو ظاهر فيه فى ذلك المعنى فلا يشمله فلا يقطع عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف و الشافعى (قوله و اما المشكل فما خفى مراده بحيث لايدرك ذلك المراد الا بالتأمل والنظر) وفى البزدوى لاينال بالطلب بل بالتأويل ليتميز عن اشكاله وهذا فوق الخفى انما قال النص بالتأمل لان التأويل لايكون الا بالتأمل ويؤيده ماقاله صاحب المنار فى كشف الاسرار فلاينال الخفى بمجرد الطلب بل بالتأمل بعد الطلب انتهى (قوله سمى به لدخوله فى اشكاله و امثاله) اى اشباهه هذا اشارة الى مأخذه قال شمس الائمة المشكل مأخوذ من قولهم اشكل على كذا اى دخل فى اشكاله وامثاله وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله فى اشكاله على وجه لايعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال وقال فخر الاسلام المشكل وهو الداخل فى اشكاله وامثاله مثل احرم فلان اذا دخل فى الحرم واشتى اذا دخل فى الشتاء انتهى و قال بعضهم احرم اذا دخل مكان الاحرام وفى الجوهرى احرم الرجل اذا دخل فى حرمة لاتهتك واحرم الرجل اى دخل فى الشهر الحرام واحرم بالحج والعمرة لانه يحرم عليه ما كان حلالا قبل كالصيد والنساء انتهى ملخصا اقول حاصله ان قولهم احرم يستعمل فى الدخول فى الزمان و المكان و قال القاضى الامام ابو زيد صاحب التقويم هو الذى اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى فى نفسه لابعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض حتى كاد المشكل يلحق بالمجمل وكثير من العلماء لايهتدون الى الفرق بينهما (قوله وهو قسمان لان ذلك الخفاء) الاولى ان يقول لان ذلك الاشكال لان الاشكال فوق الخفاء والتقسيم للاشكال لا للخفاء وانما انقسم الى قسمين لان الاشكال انما يقع لغموض فى المعنى اولاستعارة بديعة لاغير (قوله اما الغموض فى المعنى المراد ودقة فيه) عطف مترادف او تفسيرى اى لغموض اللفظ فى المعنى المراد الشرعى لا لعارض فيحتاج الى الطلب والتأمل اعتبار دقة فى معنى اللفظ (قوله نحو وان كنتم جنبا فاطهروا) هذا نظير المشكل لغموض اللفظ

فى المعنى فانه مشكل فى حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقى الظاهر مرادا وللفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك لانه باطن من وجه فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقنا هما بالظاهر فى الطهارة الكبرى احتياطا حتى وجب غسله فى الجنابة (قوله وفى الباطن فى الصغرى) اى فالحق الفم والانف بالباطن فى الصغرى وهى الوضوء فلا يجب غسلهما فى الحدث الاصغر (قوله وهذا اولى من العكس) اى الحاق الفم والانف بالظاهر فى الجنابة والحاقهما بالباطن فى الوضوء اولى من الحاقهما فى الوضوء بالظاهر وفى الجنابة بالباطن لان قوله فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة اى مبالغة التطهير لانه امر بالاطهار وهو تطهير جميع البدن واومن وجه الا ان ما يتعذر ايصال الماء اليه خارج من حكم البدن اوالنص كالعين لانه خرج بقوله وما جعل عليكم فى الدين من حرج لان ايصال الماء الى العين سبب للعمى وليس فى ايصاله الى داخل الفم والانف حرج فبقى داخلا تحت الوجوب هذا معنى التأمل بعد الطلب لا قوله فاغسلوا اى لايدل قوله فاغسلوا على المبالغة فحمل مبالغة التطهير بغسل الفم والانف على الجنابة اولى من حمل فاغسلوا على مبالغة الغسل وهو التطهر فى الوضوء (قوله فان قيل معنى التطهير الخ) اقول هذا السؤال لصاحب الكشف فى رد تنظير بعض الاصوليين فى المشكل بقوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا حيث قال هذا معنى فقهى لطيف الا ان ماذكروه لايصلح نظيرا للمشكل لان المشكل ماكان فى نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى التطهير لغة وشرعا معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفى لا من نظائر المشكل ذكر شمس الائمة الكردرى ان من نظائر المشكل قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولابد ان يوجد ليلة القدر فى اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشئ على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلث وثمانين سنة لانها يوجد فى كل سنة لامحالة فيؤدى الى ماذكرنا اقول ومثله قوله عليه السلام من قرأ يس يريد بها وجه الله تعالى غفر الله له واعطى من الاجر كانما قرأ القرأن اثنين وعشرين مرة وفى رواية من قرأ سورة يس كان كمن قرأ القرأن عشر مرات ففيه تفضيل الشئ على نفسه ايضا فبعد

التأمل عرف ان معناه فكانا قرأ القرأن عشر مرات او اثنين وعشرين مرة بدونها لامعها ومن نظائره قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معناه على السامع ان انى بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث فان الدبر موضع الفرث والقبل موضع الحرث وبدلالة حرمة القربان فى الاذى العارض وهو الحيض وفى الاذى اللازم اولى انتهى اقول حاصله كلامه تنظير شمس الائمة وتنظيرنا فى المشكل ظاهر لاخفاء فيه واما تنظير بعض الاصوليين بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا خفى لاظهور فيه (قوله فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن) اى فان التطهير فى الغسل عن الجنابة عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن لان النجاسة تسرى الى جميع البدن فيها فوجب التطهير بامر فاطهروا لكن فيه غموض لايعلم قبل الطلب والتأمل ان ظاهر البدن هو البشرة والشعر وهو اللحية فى الرجال والظفاير فى النساء مع داخل الفم والانف ام لا لانهما ليسا من ظاهر البدن من وجه ومنه من وجه والباطن من كل وجه خارج منه بالاجماع للتعذر فبقى الظاهر مرادا منه فصارت الاية فى تطهير الفم والانف غامضا بالشبهين لا يعلم قبل الطلب والتأمل فاشكل امرهما فبعد الطلب الحقناهما بظاهر البدن احتياطا ولو كانا من وجه لان صيغة المبالغة تدل على هذا فى غير المتعذر فيكون الخفاء فى نفسها لابعارض فيكون مشكلا لاخفيا اقول مراد صاحب الكشف ان التطهر ظاهر فى غسل ظاهر البدن وداخل الفم والانف ليس بظاهرين فيلزم الخفاء على ظاهر البدن من عارض غير الصيغة فيكون خفيا حاصله اعتبر المص ظاهر الفم والانف وصاحب الكشف داخلهما فيكون الاية خفية من وجه ومشكلا من وجه ولكل وجهة لكن الاولى ماقاله صاحب الكشف لان التنظير للمشكل بغير هذه الاية ممكن كما ذكره شمس الائمة الكردرى وليس فيه ايراد وفيه يرد ماورد وان امكن الجواب بالتكلف ويؤيد ماقلنا قوله والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال فتأمل (قوله المبالغة المستفادة من الاطهار) وفيه تسامح فالاولى ان يقال المبالغة المستفادة من الامر بالاطهار (قوله فانها يحتمل ان يكون من جهة الكيفية) اى فان المبالغة يحتمل ان يكون من جهة الكيفية (قوله كما ذهب اليه مالك) الظاهر ان يقول كما ذهب اليه الشافعى لانهما سنتان فى الغسل عنده لقوله عليه السلام عشر من الفطرة اى من السنة وذكر منها المضمضة والاستنشاق ولهذا كانا سنتين فى الوضوء كذا فى الهداية اقول يريد ان الحديث

معمول به فى الوضوء فيكون معمولا به فى الغسل ايضا لاستوائهما فى الدخول تحت الاطلاق فيلزم ان يحمل المبالغة على جهة الكيفية (قوله فبعد ما نظر فى المحامل) اى بعد الفكر فى محامل المبالغة (قوله ظهر ان المراد هو الثانى) اى ظهران المراد فى المبالغة مختص بجهة الكمية (قوله فاذا وضح الاشكال بعد التأمل) بان يكون المراد الثانى اندفع الاشكال وهو وجهة الكيفية (قوله اوذلك الخفاء) بالنصب عطف على قوله ذلك الخفاء اى ولان ذلك الخفاء لاستعارة بديعة وهى قسم ثان من المشكل (قوله نحو قوارير من فضة) يعنى نظير الاستعارة البديعة نحو قوارير من فضة (قوله اى تكونت منها) اى تكونت القوارير من الفضة مع ان القوارير لايكون من الفضة وماكان من الفضة لايكون قوارير لان القوارير جمع قارورة وهى من الزجاج لامن الفضة ولكن للفضة صفة كمال وهى نفاسة جوهرة وبياض كونه وصفة نقصان وهى انهسا لاتصفو ولاتشف وللقارورة صفة كمال ايضا وهى الصفاء والشفيف وصفة نقصان وهى خساسة الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد من كل واحد صفة كمال وان معنساه انها مخلوقة من فضة وهى مع بياض الفضة فى صفاء القوارير وشفيفها وهذا معنى تفسير المص باى تكونت منها وهى مع بياض الفضة وحسنها الخ حاصله ان هذا استعارة بديعة عجيبة وغريبة وهى ان يأخذ صفتين محمودتين من جوهرين وجمعهما فى شئ واحد مثل قوله تعسالى فصب عليهم ربك سوط عذاب فالصب دوام وشمول فلايكون له شدة وللسوط عكسه اى شدة وايلام فاستعير الصب للدوام والشمول والسوط للشدة والايلام اى انزل عليهم عذابا شديدا مولما دائما شاملا كالمطر الذى لاينقطع وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السمساء اى من عندالله وذكر السوط اشارة الى ماحل بهم فى الدنيا من العذاب العظيم بالقيساس الى ما اعد لهم فى الاخرة كالسوط اذا قيس الى سائر مايعذب به وقوله تعسالى واذاقها الله لباس الجوع والخوف فاللباس لايذاق ولكنه يشمل الظاهر ولا اثرله فى الباطن والاذاقة اثرها فى الباطن ولاشمول لهسا فاستعيرت الاذاقة لما يصل من اثر الضرب الى الباطن واللباس للشمول فكانه قيل فاذا قهم ماغشيهم من الجوع والخوف اى اثرها واصل الى بواطنهم وبيان النظائر الثلاثة منقول من العلامة شمس الائمة الكردرى (قوله استعارة الاسد للشجاع) اى كاستعارة الاسد على نزع الخافض (قوله ثم جعلت من الفضة) اى استعيرت القوارير اولا لما يشبهها فى الصفساء والشفيف ثم جعلت القوارير من الفضة لان المراد من كل واحد صفة كمال وان معنساه انها مخلوقة

من الفضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها (قوله ثم الطلب) اى النظر في محامله لغرابته مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه فصار خفيا بمعنى زائد على الخفي كذا في البزدوي (قوله ثم التأمل) اى التكلف في الفكر اى يتأمل في امثاله واشكاله ليتوقف عليه والمشكل يقابل النص (قوله واما المجمل فاخفي مراده بحيث لايدرك الابيان يرجى) قال فخر الاسلام وهو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه فيه المراد اشتباها لايدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل في ذلك قيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زائد في التعريف اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لايدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة وهو لفظ لايفهم المراد منه الا باستفسار المجمل وقال القاضي الامام ابوزيد في التقويم هو الذي لايعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال الآخر هو ما لايمكن العمل به الا ببيان يقترن به قال صاحب الكشف المحصل المقصود وهو فهم المعنى لاضير في طرح التكليف وبيان اسباب الاشتباه انتهى ولهذا اختصر المص في تحديد المجمل لان خير الكلام قل ودل خصوصا في التعريفات (قوله كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره) يعني ان المجمل كرجل اختار الغربة عن وطنه بوجه انقطع به اثره اى علامته التي يعرف بها اهله فبح لايعرف ولايوقف عليه الا بالاستفسار كذا في البزدوي وفي نسخة اخرى ذكر كرجل غاب عن بلدته ودخل في بلدة اخرى لايعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل بالرجوع الى بلدته حتى لو شهد لايحل للقاضي ان يقضي بشهادته ولا للمزكي ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلدته ليعرف حاله فان طريق دركه متوهم اى مرجو من جهة المجمل والمجمل يقابل المفسر لانه مأخوذ من الجملة كان في الجملة لايدرك كل واحد على التفصيل كذا في المجمل فيكون مقابلا للتفصيل ايضا كذا في البزدوي وشروحه (قوله يرجى احتراز عن المتشابه) فان بيانه لايرجى يعني اذا صار المراد في المجمل مشتبها على وجه لاطريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقية فيه سمي متشابها بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم وطريق درك المشكل قائم اى ثابت بدون بيان يتحقق به بل يعرف بالتأمل في مواضع اللغة واما المتشابه فلاطريق لدركه الا التسليم فيقتضي اعتقاد حقية المراد به عند الله قبل يوم القيمة فان المتشابهات تنكشف يوم القيمة (قوله لانه اما ان لايفهم الخ) اللام علة وجه الحصر في الثلثة يعني ينحصر المجمل في انواع ثلثة نوع لايفهم معناه كالهلوع قبل التفسير لغرابته (قوله او فهم ذلك المعنى لكنه لم يرد)

اى نوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد (قوله كالربوا والصلوة والزكوة) اى كاية الربوا مجملة لاشتباه المراد لانها فى اللغة الفضل المطلق ولكن الله تعالى ما اراده فلحقها البيان بالحديث الوارد فى الاشياء الستة وهو غير شاف فيصير المجمل مأولا ولهذا قال عمر رضى الله عنه خرج النبى من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان المجمل بمثل هذا البيان يخرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال بخلاف الصلوة والزكوة فانهما مجملان لانهما فى اصل الوضع للدعاء والنماء فلحقهما البيان شافيا فيصير المجمل به مفسرا كذا فى الكشف (قوله اوذلك المعنى اللغوى متعدد) والمراد واحد منهما ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجيح لاحدهما على الاخر الخ اى نوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه لان المعانى تواردت وتزاحمت على اللفظ الواحد من غير رجحان لاحدها على الباقى كما فى المشترك فى اصل الوضع فيكون معنى الاجمال والابهام توارد المعانى باعتبار الوضع فقط فى هذا القسم وفى القسم الاول باعتبار غرابة اللفظ وفى الثانى باعتبار ابهام المتكلم الكلام كذا فى الكشف (قوله اوالغفلة عن الوضع الاول الخ) فيه بحث فتأمل فى دليله (قوله وهو اى بيان المجمل تفسير ان شفى) يعنى ان بيان المجمل قد يكون بيانا شافيا ويصير المجمل به كبيان الصلوة والزكوة بفعل النبى وقوله عليه السلام (قوله وتأويل ان افاد الظن) عطف على قوله تفسير يعنى بيان اللاحق بالمجمل قد يكون غير شاف ويصير المجمل مأولا ان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس على الناصية فلا يكون المجمل كما كان قبل البيان لان مقدار الناصية معلوم من وجه فينبغى ان يكون مجملا مأولا (قوله والا اى وان لم يفد البيان الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب الخ) اقول فى قوله اولا نظر لانه ان لم يفد البيان اللاحق الى المجمل الظن بالمراد بل يحتاج الى الطلب والتأمل بعد البيان كبيان الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة لان عمر رضى الله عنه قال خرج النبى من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج فيه من الاستفسار اولا بعد البيان (قوله فيكون مشكلا الخ) لان مثل هذا البيان يخرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال لان ما يحتاج اليه فى المشكل وهو الطلب والتأمل وهذا بعد البيان كذلك (قوله ثم اذا استخرج يكون مأولا) يعنى بعد استخراجه عن اشكاله بالتأمل يكون مأولا (قوله كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه) يعنى بيان ما قاله المص ان المجمل يصير مشكلا بعد

البيان وهو الربوا لانه مع اجماله اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم في الاشياء من غير قصر عليها بالاجماع فالحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون مجملا فيما سواها الا انه احتمل ان يوقف على ماوراها بالتأمل في البيان فيكون مشكلا فيه لا مجملا كذا في الكشف (قوله ثم لما استخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر والجنس صار مأولا) يعني بعد الوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا ولا فيه ايضا فصار تقدير الكلام لابد من الرجوع في الربوا الى كل انواعه ثم الطلب والتأمل في البعض وحين الطلب والتأمل فيما وراء الستة يكون المجمل مشكلا لان مايحتاج اليه في المشكل وهو الطلب والتأمل وبعد الوقوف على العلة المؤثرة صار مأولا فيه ايضا لان المراد هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء كما في المشكل وبعد الاطلاع على المعنى المؤثر يصير مأولا كذا في الكشف (قوله فما انقطع رجاء معرفة مراده) اي انقطع رجاء الامة عن معرفة مراد الله اياه قبل يوم القيمة (قوله طه ويس والم) والر وق ون وغيرها (قوله لانها اسماء حروف يجب ان يقطع عن الاخر الخ) اي حروف يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها عن الباقي بان يؤتى كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كانت اسماء حقيقة لكنها يسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا (قوله قد يطلق على الكلمة لانها من اقسامها) والكلمة تطلق على الكلام يقال كلمة جويدرة لقصيدة كذا في الكشاف والحرف يطلق على الكلام ايضا قال السيوطي في الاتقان اخرج الحاكم عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم كان الكتاب الاول ينزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة ابواب على سبعة احرف زاجر وآمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال واخرج ابن جرير عن ابن عباس مرفوعا انزل القرآن على اربعة احرف حلال وحرام لايعذر احد بجهالته وتفسير تفسره العرب والعلماء اومتشابه لايعلمه الا الله ومن ادعى بعلمه سوى الله فهو كاذب انتهى وانت خبير ان هذا يدل بعدم الاعلام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا جاز ان يعرفه مع قوله ومايعلم تأويله الا الله لجاز ان يعرفه الربانيون من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (قوله وقيل انها ليست من المتشابه) اي ان المقطعات في اوائل السور ليست من المتشابه بل يكون من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التأويل والدليل على انها ليست من المتشابهات

تأويل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار من الباقين عليهم قال ابن عباس رضي الله عنهما اعلم ان كل القرآن الا اربعة الغسلين والحنان والرقيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك وروى عنه انه كان يقول الراسخون فى العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وهو مذهب اكثر المتأخرين وان الوقف على قوله والراسخون فى العلم لا على ما قبله والواو للعطف لا للاستئناف وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم يكن للراسخ حظ فى العلم بالمتشابه الا ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا كذا فى الكشف وقال العتبى هنا هكذا حاصله اختلف العلماء فى المتشابه منشأ الاختلاف على قوله والراسخون فى العلم هل هو معطوف ويقولون حال اومبتدأ خبره يقولون والواو للاستئناف وعلى الاول طائفة يسيرة منهم مجاهد وهو رواية عن ابن عباس فاخرج ابن المنذر من طريق مجاهد عن ابن عباس فى قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم قال انا ممن يعلم تأويله واخرج عبد بن حميد عن مجاهد فى قوله والراسخون فى العلم قال يعلمون تأويله ويقولون آمنا به واخرج ابن حاتم عن الضحاك قال الراسخون فى العلم يعلمون تأويله لو لم يعلموا تأويله لم يعلموا ناسخه من منسوخه وحلاله من حرامه ولا محكمه من متشابهه واختار هذا القول النووى وقال فى شرح المسلم انه الاصح لانه يبعد ان يخاطب عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق الى معرفته وقال ابن الحاجب انه الظاهر كذا فى الاتقان (قوله والاكثرون على الاول) اى عامة السلف من الصحابة والتابعين الى ان المقطعات من المتشابهات لا حظ لاحد فى ذلك (قوله والثانى متشابه المفهوم) اى النوع الثانى من المتشابه متشابه المفهوم (قوله كالاستواء المفهوم فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى) وان اول باستيلاء الحكم كما هو رأى طائفة يقول الاستواء الاستيلاء نحو قد استوى عمر وعلى رضى الله عنهما على العراق من غير سيف ودم مهراق كذا فى المواقف (قوله واليد المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم) وان اول بقدرة الله من المتأخرين لكن لم ينقل عن احد من السلف تأويل اليد والاستواء والوجه كانوا يؤخرون عن ذلك حتى قال مالك ابن انس حين سئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى الاستواء غير مجهول والكيف منه غير معقول والايمان له واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة كذا فى الكشف وفى المواقف كما روى عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة انتهى واخرج الدارمى فى مسنده

عن سليمان بن يسار ان رجلا يقال له صبيغ قدم المدينة فسأل عن متشابه القرآن فارسل اليه عمر رضي الله عنه وقد اعد له عراجين النخل فقال من انت قال انا عبدالله صبيغ فاخذ عمر عرجونا من عراجين فضربه حتى دمي رأسه كذا في الاتقان اقول هذا يدل على شدة عمر رضي الله عنه في الحق وصلابته (قوله هذه طريقة السلف) قال السيوطي في الاتقان واما الاكثرون من الصحابة والتابعين ومن بعدهم خصوصا اهل السنة ذهبوا الى الوقف على قوله الا الله وهو اصح الروايات عن ابن عباس قال ابن الشمعاني لم يذهب الى العطف الا شرذمة قليلة واختاره العتبي قال وقد كان يعتقد مذهب اهل السنة لكنه سهى في هذه المسئلة فلا غرو فان لكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة قلت و يدل لصحة مذهب الاكثرين ما اخرجه عبد الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه عن ابن عباس انه كان يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم امنا به فهذا يدل على ان الواو للاستيناف وهذه الرواية وان لم تثبت في القراءة فاقل درجاتها ان يكون خبرا باسناد صحيح الى ترجمان القرآن فيقدم كلامه في ذلك على من دونه وفي قرأة ابي ابن كعب ايضا و يقول الراسخون انتهى وفي الكشاف والدليل عليه قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان تأويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه له ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا و بقوله ربنا لا تزغ قلوبنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه مأولين اوغير مأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم وروى عن عايشة رضي الله عنها انها قالت تلى رسول الله هذه الاية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك الذين سماهم الله اي ذكرهم الله تعالى في كلامه القديم فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع و روى عنها ايضا ان النبي لم يفسر من القرآن الايات علمهن جبريل فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكلف الرسول صلى الله عليه و سلم ثم قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ يعلم تأويله اراد به يعلم ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى قيل كل متشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى نسوا الله فنسيهم فهذا متشابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى الذي

هو محكم لا يحتمل التأويل فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك
والاعراض وكل متشابه لايمكن رده الى محكم فلراسخ لايعلم تأويله كقوله تعالى
يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربى انتهى وكذا
سائر المغيبات قال السيوطى فى الاتقان اخرج الطبرانى فى الكبير عن ابن
مالك الاشعرى انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا اخاف الا ثلث
وان يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغى تأويله ومايعلم تأويله الا الله الحديث
انتهى اقول فى الاتقان وفى سائر البرهان ان الاحاديث والآثار تدل على ان المتشابه
مما لايعلمه الا الله كثير لكن لايساعده المقام (قوله ومذهب عامة اهل السنة
من مشايخ سمرقند) قال صاحب الكشف وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى
مع اعتقاد حقية المراد عنده وهو مذهب عامة متقدمى اهل السنة والجماعة
من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو مختار فخر الاسلام واشار اليه بقوله
وعندنا الوقف على قوله الا الله واجب لانه لو وصل فهم ان الراسخين
يعلمون تأويله فيتغير الكلام انتهى (قوله هذا على تقدير صحته) اى على تقدير
صحة هذا الجواب (قوله لايتناول بعض انواع المتشابه) اى لايتناول كالمقطعات
فى اوائل السور فانه ليس فيها معرفة الحكم فضلا عن معرفة المعنى (قوله فليتأمل)
اشارة الى الجواب بالنسبة الى القسم الثانى ويؤيده ما قلنا تصريح المجيب
بقوله بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين فتأمل
(قوله بناء على لزوم الوقف) علة امتناع التأويل (قوله على الا الله) اى الوقف
على قوله الا الله (قوله الدال) صفة الوقف (قوله على والراسخون الخ) على
متعلق بالوقف ايضا (قوله الدالة على انهم) ايضا يعلمون تأويله صفة قراءة
الوقف والضميران راجعان الى الراسخون يعنى ان الوقف على الراسخون
يقتضى العطف والاشتراك فى علم المتشابه (قوله بوجوه) متعلق برجحت (قوله
برفع الراسخون) يعنى الترجيح الاول برفع الراسخون فى قراءة ابن مسعود ولو كان
وقفا على الراسخون لكان معطوفا على الله المجرور بعند فيكون والراسخين
(قوله الثانى انها يوجب تخصيص المعطوف بالحال) يعنى لو كان وقفا على
الراسخون لكان معطوفا مشتركا فى علم التأويل كاشتراك التثنية لان العطف
بالواو فى المختلفين كالتثنية فى المتفقين كذا قال ابن البعيش فى شرح المفصل
والزركشى فى برهانه وكان يقولون حالا من المعطوف فحسب فهذا غير جائز وجعله
كلاما مبتدأ بحذف المبتدأ اى هم يقولون تكلف بعيد مع انه خلاف الاصل

(قوله ان الله ذم من اتبع المتشابه) ابتغاء التأويل بقوله تعالى ان الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله الآية يعني ان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم اتباعه له ابتغاء الفتنة (قوله فيتبعون المتشابه) اي يتبعون المتشابه مأولين اوغير مأولين من غير فصل بين متابع ومتابع روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت تلى رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع يتناول الجميع كذا في الكشف (قوله الرابع انه اليق بالنظم) اي ان الوقف على قوله الا الله اليق بالنظم اقول هذا الوجه قريب الى الثاني فالاولى ان يقول الرابع ان الوقف على قوله الا الله اولى لان اهل الايمان على طبقتين في العلم منهم من يؤمر بالامعان في الطلب لكونه مبتلى بنوع من الجهل ومنهم من يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء في حقه اوتتميما للابتداء في حق الكل وهذا هو المعنى في الابتلاء بانزال المجمل والمشكل والخفي فان الكل لوكان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد في الطلب لعدم تفاوت الناس في نيل معنى الظاهر الجلي ولوكان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شئ حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتوصل بالجلي الى معرفة الخفي بالاجتهاد واتعاب النفس واعمال الفكر حتى يتبين المجد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضيلة الراسخين في العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولوكان كله ظاهرا لاستوت الاقدام ولم يتميز خاص الخاص من الخواص والخاص من العام ولمذهب التفاوت بين الناس انزل الله المجمل والمشكل والخفي ولا يزال الناس عن التفاوت لانهم اذا استووا هلكوا قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما اتيكم وهذا الوجه اعظم من وجوه الترجيح في الوقف على الا الله كذا في البزدوي وشروحه (قوله والحذف خلاف الاصل فيما امكن المعنى بدونه) لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى حذف المبتدأ (قوله لاتدل على وجوب الوقف على الله) اي لاتدل قطعا (قوله من قبيل الميل المعنى) الظاهر ان يقول الى المعنى (قوله من المال الامسحتا اومجلف) يعني عطف اومجلف على محل مسحتا ميلا الى المعنى كذا والراسخون بالرفع معطوف على عند الله بالجر ميلا الى المعنى لان معنى ان تأويله الا عند الله تأويله الا الله والراسخون في العلم فيه بحث من وجهين

الاول ان المعنى ركيك بهذا التأويل لان عنده اذا اقحم لم يصح المعنى لان تأويله عنده لاذاته والثانى ليس عطف اوبحلف على الاصحتا ميلا الى المعنى بل بعدم الا فى المعطوف قال ابوحيان فى الارتشاف اذا انتصب ما بعد الا على الاستثناء فالخلاف فى الناصب فقيل النصب بالانفسها ونسب الى سيبويه وقيل بان مقدرة بعد الاونسب الى الكسائى وقيل باستثنى مضمرة بعد الا وهو مذهب المبرد والزجاج وقيل بمخالفة الاول ونسب الى الكسائى ايضا وقيل بان مخففة من ان مركبا منها ومن لا فمن نصب غلب حكم ان وخبرها محذوف ومن رفع غلب حكم لا انتهى و بهذا التحقيق علم ان رفع المعطوف بما قبلها من غير واسطة الا وهو مذهب ابن حروف مستدلا بكلام سيبويه انتهى (قوله على ان قراءة الاحاد لاتعارض الدلائل القطعية) اقول الاولى ان يقول لاتعارض القرأة المتواترة والمشهورة لانه لاقطع فى القرأة على الاالله الا ان يراد بالدلائل القطعية الاحاديث المشهورة وطريقة السلف وهو مذهب عامة اهل السنة (قوله لكن معناه انه لايعلمه احد سوى الله بنفسه الخ) فيه بحث لانه يلزم ان لافرق بين المتشابه وبين المشكل والمجمل والخفى فتأمل (قوله لاخير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا) اى لانفع للمجيب فيما اجابه اجمالا وتفصيلا (قوله اما الاول) اى اما عدم نفع الاول وهو الاجمال (قوله انما هو على رأى المتأخرين لاختياره بدليل تصريحه) بقوله و اما المتشابه فلا طريق لدركه الاالتسليم فيقتضى اعتقاد حقية المراد به قبل الاصابة اى قبل يوم القيمة وهذا معنى قوله واخر متشابهات وعندنا لاحظ للراسخين الخ فان قيل يلزم التناقض بين قوله الرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه و بين قوله لاحظ للراسخين فى العلم من المتشابه قلت لالانه قال عندكم وهذا يدل على انه ليس بمرضى عنده (قوله واما الثانى) اى عدم نفع الثانى وهو التفصيل للمجيب (قوله فلان حمل الرفع) مع وجود فى المعطوف عليه (قوله على الميل مع المعنى) الظاهر الى المعنى ايضا (قوله ميل عن سواء السبيل) اى خروج عن طريق الحق وسلوك الى طريق الباطل مع انه خلاف الظاهر (قوله ولاضرورة تدعواليه) هذا جواب سؤال مقدر تقديره حمل القرأن على خلاف الظاهر كثير فيم لايجوز حمله على الظاهر وهذا كذلك فاجاب بقوله ولاضرورة يقتضى حمله على خلاف الظاهر (قوله ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم الخ) هذا اشارة الى جواب قوله على ان قراءة الاحاد (قوله لانها تشبه فى زعمه) اى لان الادلة تشبه فى زعم المجيب

القطعية لادلائل قطعية في نفس الامر فلا ينفع المجيب زعمه (قوله وحمل معناه) اشارة الى جواب قوله ولو سلم ذلك الخ لانه تقييد المطلق بلا قرينة (قوله بخلاف الغيب) اشارة الى ان قياسه قياس مع الفارق لان اطلاع الانبياء والاولياء بالغيب تقييد بقرينة الاستثناء في قوله الامن ارتضى ولاقرينة في المقيس فيه (قوله والوقف وان لم ينافِ العطف فلزومه ينافيه) اشارة الى جواب قوله على ان الوقف لاينافي العطف اذالقراء اطبقوا الخ لان الوقف وان لم ينافِ العطف فلزوم الوقف ينافيه والكلام في لزوم الوقف لافي الوقف (قوله ان ذلك التخصيص) اي تخصيص المعطوف بالحال جائز حيث لاالتباس فيه نحو قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة لك لان نافلة حال من يعقوب لان معنى النافلة ولد الولد فيكون هذا تخصيص المعطوف بالحال لانه ولد اسحق قال النبي عليه السلام ۞ الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم ۞ يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم (قوله انه تعالى ذم من اتبع المتشابه) الى قوله ومن الرابع مذكور في الكشف (قوله من غير فصل بين متابع ومتابع) اي من غير فصل بين متابع بالفتح وهوالمأول و بين المتابع بالكسر وهو غير المأول بل تابع تأويله (قوله فيتناول الجميع) اي المأولين وغير المأولين على رواية عايشة رضي الله عنها واما على جواب المص فيتناول الجميع اي من اتبع المتشابه مطلقا سواء يميل طبعه الى الهوى ام لا وسواء مأولين اوغيرها واين فان اردت الاطلاع على تفسيرنا فارجع الى كشف البزدوى (قوله لكان اليق بالنظم ان يقال واما الراسخون الخ) فيه شيء لايخفى على المتأمل (قوله ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج) اقول في هذا المحل غير صالحة له فتأمل (قوله وان جوزه المتأخرون وهو مذهب العراقيون) يعني ذهب اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه و ان الوقف على قوله والراسخون في العلم لاعلى ماقبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف وهومذهب عامة المعتزلة كذا في الكشف (قوله قالوا اولا) اي قال عامة المعتزلة ويؤيد هذا قوله بعد وقالوا ثالثا مامن آية الا وقد تكلم العلماء في تأويله الخ (قوله الخطاب بمالايفهم لايليق الخ) هذا مقول قالوا قال العتبي من اهل السنة لم ينزل الله شيئا من القرآن الا لينتفع به عباده فلوكان المتشابه لايعلمه غيره للزم للطاعين فيه مقال ولزم منه خطاب بمالايفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة وقد سبق ان الشمعاني قال ان العتبي يعتقد مذهب اهل السنة لكنه سهى في هذه المسئلة (قوله اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا) اي اذا كانت الحكمة بازال المتشابه تحقيقا

الابتلاء فيليق للحكيم ان يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم و هذا اعظم الابتداء واعمه نفعا في الدنيا والآخرة كذا في البزدوي (قوله لايلزم انتفاؤه مطلقا) اي لايلزم انتفاء فضل الراسخين مطلقا لان الراسخين في العلم يتوصل بالجلي الى الخفي والمجمل والمشكل باتعاب النفس واعمال الفكر فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضل الراسخين في العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم اقول ان في عدم الملاحظ بين وغيرهم في المتشابه فرقا ظاهرا ايضا لان الراسخين مطالبون بالوقف لكونهم مكرمين بضرب من العلم واما الجهال مطالبون في المتشابه و الخفي و المشكل والمجمل بالوقف جميعا لالكونهم مبتلى بضرب من الجهل بل مبتلى بالجهل مطلقا فتأمل (قوله مامن آية الا وقد تكلم العلماء في تأويله) يعني قال عامة المعتزلة لم يزل المفسرون الى هذا الزمان من ان يفسروا و يؤولوا كل آية ولم نرهم وقفوا على شيء من القرآن وقالوا هذا متشابه لايعلمه الا الله بل فسروا الكل قال ابن عباس رضي الله عنهما اعلم كل القرآن الا اربعة الغسلين والحنان و الرقيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك وروى عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة في اوائل السور ويدل على ماذكرنا ماقرأ مجاهد وابن جريج والراسخون في العلم ويقولون آمنا به (قوله ورد بان ذلك كان في القرن الاول والثاني) اي رد هذا الجواب بان التكلم في المتشابه كان في القرن الاول اي في الصدر الاول مثل ابن عباس من غير انكار من الباقين وهذا يدل على اجماع السلف وفي القرن الثاني ابن المنذر وعبد بن حميد وابن ابي حاتم وغيرهم (قوله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لاظاهرا) اي باطنا لاظاهرا وفي الاتقان حدثنا سفيان عن يونس بن عبيد عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهر و بطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع الظاهر لفظها وباطنها تأويلها وحكى ابن النقيب ان ظهرها ماظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر وبطنها ماتضمنها من الاسرار التي اطلع الله عليها ارباب الحقائق انتهى وفي الظاهر والباطن احتمالات اخر مذكور فيه فليراجع ثمه (قوله فبهذا يمكن ان يرفع النزاع) اي فباعتبار تأويله ظاهرا يمكن ان يرفع النزاع من بين المتقدمين والمتأخرين حتى يكون النزاع بينهما لفظيا (قوله بل اكثر القرآن من هذا القبيل) لانه بحر لاينقضي عجائبه قلت يؤيد هذا ما اخرجه ابن حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما

قال ان القرآن ذو شجون وفنون و ظهور و بطون لا ينقضى عجائبه ولا تبلغ غايته فمن اوغل فيه برفق نجا ومن اوغل فيه بعنف هوى اخبار وامثال وحلال وحرام وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وظهر و بطن و قال ابن سبع فى شفاء الصدور ورد عن ابى الدرداء انه قال لا تفقه الرجل كل الفقه حتى يجعل القرآن وجوها وقال بعض العلماء لكل اية ستون الف فهم كذا فى الاتقان (قوله فانى للبشر الغوص على لا آليه) اى فكيف يكون للبشر الغوص على اخراج جميع لا آليه فان الجمع اذا اضيف يفيد الاستغراق كعبيدى حر * واسيافنا يقطرن من نجدة دما * وحذف المضاف شائع (قوله والاحاطة بكنه مافيه) عطف على الغوص اى وكيف يكون للبشر الاحاطة بكنه المعانى فى القرآن سوى النبى صلى الله عليه وسلم قال الشافعى فى الرسالة لا يحيط باللغة الا نبى كذا فى الاتقان وقال الزركشى حتى كانه ليس من جنس البشر تنزيلا للتغاير فى الوصف منزلة التغاير فى الذات انتهى كقول المتنبى فان تفق الانام وانت منهم فان المسك بعض دم الغزال وكقوله فى حقه وما انا منهم بالعيش فيهم ولكن معدن الذهب الرغام (قوله وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه الى قوله) ثم لما فرغ مذكور فى البزدوى والتفصيل فى شروحه فان اردته فارجع ثمه حاصله وجوب تسليم المتشابه على اعتقاد حقية المراد فى المقطعات وكذلك اثبات اليد والوجه والاستواء حق عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه ولا يجوز لاهل السنة ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة بانكارهم صفة الله تعالى و اهل السنة والجماعة اثبتوا ما هو الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا فان قيل لما ثبت ذكر الوجه واليد فى حق الله تعالى هل يصح اطلاق معنى الوجه واليد فى حق الله تعالى بغير العربية بان قال دست خداى وروى خداى ام لا قلنا قد ذكر الامام الاجل المتقن مولانا الفاضل العلامة جمال الدين المحبوبى فى كتاب العتاق من كتاب الفروق فى بيان الفرق بين قوله يا ازاد وقوله يا حران الفارسية اذا عربت يكون اصلح واوفق اما العربية اذا فرست فسدت الا ترى انه يقال يد الله فوق ايديهم ولا يقال دست خداى برهبه دستهاست واو قال به كفر انتهى كذا فى تحفة الفقهاء

باب الحقيقة والمجاز واحكامهما

(قوله واما الحقيقة وهى اما فعيل) اى حقيق والتاء اما للنقل من الوصفية الى الاسمية

وهومذهب المنصور لانه مذهب الجمهور وهو المختار والتأنيث وهومذهب السكاكى (قوله بمعنى فاعل) ككريم لابمعنى فاعل كعليم الذى حول من عالم للمبالغة لان حقيق لازم فالتفصيل فى الارتشاف والبحر (قوله من حق الشئ اذا ثبت) يعنى فى الاصل فعيل بمعنى فاعل مأخوذ ومشتق على المذهبين من حق الشئ اذا ثبت قال فخر الاسلام اى مأخوذ من حق الشئ يحق حقا فهو حق وحاق وحقيق انتهى اقول الاول صفة مشبهة والثانى اسم فاعل او صفة مشبهة ايضا كطاهر الذيل والعرض وساهم الوجه وجامل الذكر وطاهر الفاقة وغيرها كذا فى التسهيل والارتشاف والثالث فعيل بمعنى فاعل وهو بمعنى الحدوث كحاسن والمعنى فى الجميع ثابت فى موضعه الاصلى ومنه قوله تعالى الحاقة لانها ثابتة كائنة لامحالة فعلى هذا يكون التاء فى لفظ حقيقة للنقل من الوصفية الى الاسمية (قوله واما بمعنى مفعول من حققت الشئ بالتخفيف) اذا اثبت فيكون متعديا فيكون بمعنى مفعول اى المثبتة او بمعنى مفعول من حققت الشئ بالتشديد فيه بحث لان الفعيل بمعنى الفاعل من غير الثلاثى يجئ على خلاف القياس فسميع بمعنى مسمع والاليم بمعنى مولم وهو محفوظ لايقاس عليه وكذا المفعول فالتفصيل فى محله والمص قلد التفتازانى فى المطول فى بحث الحقيقة والحق ان يقول واما بمعنى مفعول من حق فلان الشئ فيكون الحقيق بمعنى المثبت والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية فى كلا الوجهين لان الفعيل اذا كان موصوفه مذكرا كاللفظ يكون الحقيق مذكرا سواء كان بمعنى الفاعل او المفعول و اما فعيل من غير الثلاثى بمعنى المفعول لم يسمع واوسلم فيحتاج فى مادة الحقيقة الى السماع (قوله فيكون معناها الثابتة اوالمثبتة) اى يكون معنى الحقيقة الثابتة فى موضعها الاصلى ان كانت بمعنى الفاعل اوالمثبتة ان كانت بمعنى المفعول (قوله وانما يستوى المذكر والمؤنث الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان الفعيل بمعنى المفعول فكيف يوجد مع التاء لان المذكر والمؤنث يستوى فى فعيل بمعنى المفعول فاجاب بقوله اذا كان جاريا على موصوفه لامطلقا حاصله ان النقل عند صاحب المفتاح من الوصفية الى الاسمية بالتاء لان المنقول اليه مؤنث اى الكلمة اواللفظة فيكون التاء عنده للتأنيث على الوجهين اما على الاول فظاهر لان فعيلا بمعنى فاعل يذكر و يؤنث سواء اجرى على موصوفه اولا نحو رجل ظريف وامرأة ظريفة كذا فى المطول اقول فيه بحث لان المنقول اليه اذا كان لفظا اواسما لكل لفظ فلاظهور له واما على الثانى فلان صاحب المفتاح يقدر لفظ الحقيقة قبل النقل الى الاسمية

صفة المؤنث غير مجراة على موصوفها و فعيل بمعنى مفعول انما يستوى فيه
المذكر والمؤنث اذا اجرى على موصوفه نحو رجل قتيل وامرأة قتيل واما
اذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب دفعا للالتباس نحو مررت بقتيل
بنى فلان وقتيلة بنى فلان كذا فى المطول ايضا اقول فيه بحث ايضا لان قوله
واما اذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب الخ ليس على اطلاقه اذ المعتبر وجود
قرينة فارقة حتى لوقيل رأيت قتيلا من النساء صح وان لم تلحقه تاء وانما ارتكب
السكاكى هذا التقدير البعيد نظرا الى ان الاصل فى التاء هو التأنيث ثم اقول
تعريف المص يمنع هذا التقدير فالاولى ان يقول فى تعريف الحقيقة اسم لكل
لفظ اريد به ما وضع له كما قال فخر الاسلام حتى يكون صفة غير جارية على
موصوفها لان فى قوله اسم لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من اوصاف اللفظ
دون المعانى يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز وفى التوضيح وبعض الناس قد يطلقون
الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجاز واما على انه خطاء العوام انتهى اعلم ان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز لما ان الحقيقة
سميت حقيقة لانه حق الها ان يراد بها ما وضعت هى له وهذا يتأتى فى اللفظ
دون المعنى والمجاز لما كان مأخوذا من الجواز وهو التعدى ورد فى اللفظ لان التعدى
يتأتى فى اللفظ دون المعنى لانه مستقر فى كلا المحلين كذا فى التحفة و بهذا التحقيق
ظهر ان تاء الحقيقة للنقل لا للتأنيث لان الموصوف لفظ لا كلمة واما على تعريف
المص فلا يكون وصفا للفظ بل يكون لفظا استعمل فيما وضع له فتأمل (قوله
اى اللفظ فيه) دلالة على كون الحقيقة فى اللفظ دون المعنى (قوله قبل الاستعمال
لا يسمى حقيقة ولا مجازا) اقول لا يعرف بعد الاستعمال ايضا كون اللفظ
حقيقة فيما استعمل فيه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه
بخلاف المجاز فانه توقف عليه بالتأمل من غير سماع انهم استعملوه فى غير
موضوع له حاصله ان استعمال اللفظ فى مفهومه الحقيقى موقوف على السماع
بالاتفاق بخلاف المجاز كذا فى الكشف (قوله والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى)
اى تعيين اللفظ من الواضع ولا ينال به الا بالسماع من اهل اللغة (قوله بحيث
يدل عليه بغير قرينة) اى بحيث يدل اللفظ على المعنى الموضوع له بالسماع بغير
قرينة بخلاف المجاز فان تعيين اللفظ للمعنى بالتأمل لا بالوضع النوعى كما قيل
لان الحقيقة لا يمكن ان يثبت فى محل الا بالسماع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن
ان يثبت فى محل بالتأمل فى طريقة من غير سماع و هو التأمل فى محل الحقيقة

واستخراج المعنى المشهور اللازم فاذا وجد فى محل آخر يجوز ان يستعار اللفظ له فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر فى القياس المعنى الشرعى وفى المجاز المعنى اللغوى وذهب طائفة الى اشتراط السماع فى كل فرد من المجاز حاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذى سلكه اهل اللسان فى استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه كذا فى الكشف فان قيل يلزم من قوله والمراد بالوضع الى قوله بحيث يدل عليه بغير قرينة ان يكون اللفظ المشترك داخلا فى المجاز دون الحقيقة قلت خرج بقوله استعمل فيما وضع له من المجاز لان القرينة فى المشترك لتعيين المعنى المراد للفظ لا لتعيين اللفظ فى المعنى فتأمل (قوله اوغيره) اى اومن جهة غير واضع اللغة (قوله كالصلوة) اى مثل الصلوة التى عبرت عن الاركان المعلومة فى الشرع لا عن الدعاء الذى هو حقيقة فى اللغة (قوله والاسد) اى ومثل لفظ الاسد الذى وضع للهيكل المحسوس المخصوص الذى لا يسقط عنه ابدا فى اللغة بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان ينفى عنه فعلم انه حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى (قوله والكلمة) اى مثل الكلمة فى اصطلاح النحو للحرف والفعل والاسم واما فى اصطلاح غيره يجوز ان يطلق الكلمة بالكلام المستقل ككلمة الشهادة وكلمة جويدرة للقصيدة (قوله والدابة) اى مثل الدابة للفرس فى عرف الشرع وان اطلقت على ما يدب فى الارض فى اللغة (قوله فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر الخ) هذا اشارة الى دفع الاعتراض الذى ذكره صاحب التلويح فى هذا المقام بقوله فان قيل لابد فى التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب الخ اجاب عنه بقوله قلنا قيد الحيثية مأخوذ فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات فان اردت التفصيل فلينظر الى التلويح فالمنقول الشرعى يكون حقيقة فى المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفى المنقول عنه من حيث اللغة (قوله فيكون حقيقة) اى فيكون اللفظ حقيقة للوضع الجديد فالمرتجل حقيقة فى المعنى الثانى بسبب الوضع الثانى (قوله وانما جعل صاحب التنقيح من قسم المستعمل فى غير ما وضع له) يعنى قال صاحب التنقيح وان استعمل فى غيره لعلاقة بينهما فمجاز ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد انتهى حاصله ان استعمل اللفظ فى غير ما وضع له لعلاقة فمجاز وان استعمل فى غيره لا لعلاقة فمرتجل فيكون المرتجل من اقسام المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ومن اقسام المستعمل فيما وضع له نظرا الى الوضع الثانى فلكل وجهة لكن ما قاله صاحب

التنقيح اولى لان ظهور الحقيقة باللغة لا بالاستعمال واما ظهور الحقيقة الغير اللغوية بالاستعمال فقط لجعله من اقسام المستعمل فتأمل وعلاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير مضبوطة لكن المص قال فى مبحث المجاز العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة فى ثمانية انتهى سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته الخ) تحقيقه ان المنقولية ما غلب فى معنى مجازى للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب فى بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقى كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى الاول وهو ما يدب فى الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت الدابة كانها موضوعة للفرس ابتداء لانه لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الاول فصارت اسما للفرس (قوله ثبوته) اى ثبوت ما وضع له انما لم يقل المص ثبوتها ووضعت مع ان الضميرين يرجعان الى الحقيقة نظرا الى معناها وهو لفظ مستعمل فيما وضع له فالتقدير حكم لفظ هو مستعمل على موضوعه الاصلى ثبوت موضوع اريد بهذا اللفظ بوضع الواضع كذا فى شروح البزدوى (قوله سواء كانت عاما او خاصا اوامرا ونهيا) الظ ان يقول سواء كان امرا ونهيا خاصا او عاما كما قال فخر الاسلام لان الامر والنهى خاصان ولا يكونان عامين فيكون قوله او عاما اشارة الى انهما كانا عامين من وجه كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق فان كل واحد من النصين خاص فى المأمور به والمنهى عنه وعام فى المأمور والمنهى وهم المخاطبون وهذا بلا خلاف هكذا حققه صاحب الكشف (قوله فلا يقال للاب انه ليس باب) اقول هذا تفريع لامتناع نفى الحقيقة مثلا اذا كان زيدا بالعمرو لا يقال ان زيدا ليس باب لعمرو لان المتكلم يكون بالنفى كاذبا (قوله ويقال للجد انه ليس باب) يعنى اذا كان زيدا ابا لعمرو وكان ابا لبكر يصير زيدا لبكر مجازا لانه يقال زيد اب لبكر واما اذا نفى متكلم فقال زيد ليس باب لبكر لا يكون كاذبا لانه ليس باب حقيقة فيصح نفيه وتحقيقه ان حكم الحقيقة لا يسقط عن المسمى ولا يصح نفيه ابدا بحال فاذا اطلق كان مسماه اولى من غيره فاذا استعير لفظ الحقيقة لغيره احتمل السقوط يقال للوالد اب ولا ينفى عنه بحال ويقال للجد اب مجازا ويصح ان ينفيه لان الحقيقة موضوعة

وهذا مستعار فكانا كالالة والعارية فلا يجتمعان الا ان يكون المسمى مهجورا فح سقط لفظ الحقيقة عن المسمى سواء كان المسمى مهجورا بهجران الشرع اوالعادة او بترك الناس العمل وكان عادة متروكا كذا قال فخر الاسلام في شروحه (قوله فان قلت الخ) يعني يرد ان يصح نفي الحقيقة في هذه الاية وجوابه ان نفي بشرية يوسف عليه السلام من نساء المصر ادعاء لايمنع امتناع نفي البشرية حتى يرد ان يصح نفي الحقيقة في هذه الاية (قوله وحكمها ايضا رجحانها على المجاز) الاولى ان يقول وحكمها رجحانها على المجاز الا ان يكون المجاز مرادا بالاجماع وتفصيل ماقلنا ماقاله الشراح ان حكمى الحقيقة والمجاز في اثبات الحكم الشرعي وايجاب العمل على المكلف سواء لاتفاوت في كونهما موجبين لكن اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض ويجوز ان يكون معناه اذ تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كان الحقيقة اولى من المجاز مثال الاول اولامستم النساء فانه يجوز ان يكون مستعملا على الحقيقة وهو المس باليد وعلى المجاز وهو الوطئ فان قيل قد رجح علماؤنا جهة المجاز فيه قلت ان المجاز مراد بالاجماع فلو رجحنا العمل بالحقيقة يلزم ترك الاجماع انتهى فلو لم يوجد الاجماع رجحنا اللمس باليد على الوطئ لان الاية قرأت بقراءتين لامستم من الملامسة ولمستم من اللمس وكلاهما حقيقة في المس باليد ومجاز في الوطئ وقد اختلف الصحابة في حل الاية فعمر وابن مسعود رضي الله عنهما حملا الاية على المس باليد ولم يجوزا للجنب التيمم وعلي وابن عباس رضي الله عنهم حملا على الوطئ وجوزا للجنب التيمم ونقل عن الغزالي ان الشافعي قال احمل الاية على المس باليد و الوطئ حتى جوز التيمم للجنب والمحدث بالمس باليد قال علماؤنا المراد بالاية الوطئ حتى يجوز التيمم للجنب ولاذكر له في القرآن الاهنا وانما قلنا ذلك لان المجاز هو الوطئ مراد بالاجماع بيننا و بين الشافعي فلا يكون الحقيقة مرادة فان قيل لانسلم ان المجاز مراد باتفاق الخصوم فانه جائز ان يقول يجوز التيمم للجنب بحديث عمار قلت حديث عمار خبر الواحد ولا يجوز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد فثبت ان جواز التيمم للجنب بهذا النص فالتفصيل في الشروح وكذا رجحان الحقيقة على المجاز في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث لايريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المجاز لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الجلد في السكر من غيرها بدليل اخر من اجماع او سنة سيأتي

تحقيقه (قوله وان رجح المجاز على المشترك الخ) وصلية ودفع السؤال المقدر تقديره ان الحقيقة اورجحت على المجاز لجاز ترجح المشترك عليه ايضا لانه حقيقة مع ان المجاز رجح عليه يعني اذا تعارض لفظ المشترك المجاز فالمجاز اولى منه نحو النكاح (قوله فانه يحتمل انه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد) قال في المغرب اصل النكاح الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب للوطئ المباح وقولهم النكاح الضم مجازا ايضا الا ان هذا من تسمية المسبب باسم السبب والاعلى العكس انتهى وفي العناية النكاح في اللغة عبارة عن الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب له وقيل مشترك بينهما (قوله وانه مشترك بينهما) عطف على قوله انه حقيقة اى ويحتمل انه مشترك بينهما (قوله فالمجاز اقرب الى الفهم) من المشترك (قوله بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه) كحمل النكاح على العقد كما في الانشاء فيكون مجازا عن الوطئ الحلال باعتبار الاول او السبب وبدونها على الوطئ كقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وفي الجوهري اشعار الاشتراك لانه قال النكاح الوطئ وقد يكون العقد حتى قالوا اسرع من نكاح ام خارجة انتهى ملخصا (قوله فالائق الحاق الفرد بالاعم الاغلب) اى الحاق الفرد الدائر بين الحقيقة والمجاز بالمجاز الاعم الاغلب (قوله واما المجاز وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه) يعني ان المجاز مصدر ميمي بمعنى فاعل اى متعد عن اصله من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضعها الاصلي اعلم ان المجاز لما كان مأخوذا من الجواز وهو التعدي ورد في اللفظ لان التعدي يتأتى في اللفظ دون المعنى لانه مستقر فيه وكذا الحقيقة كما سبق (قوله من اعتبار قيد الحيثية) يعني ان قيد الحيثية معتبر في التعريفات وان لم يذكر لوضوحه (قوله خصوصا عند تعليق الحكم الخ) اى عند تعليق صورة الحكم للانتقاش في ذهن السامع او عند تعليق الحكم حقيقة لان التعريف اللفظي عند العضد والسيد السند من قبيل التصديقات وفي شرح المواقف التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على المعنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك القضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ القضنفر من سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله انتهى فتعريف المجاز والحقيقة من قبيل ذكر المركب

الذى يقصد به تعيين المعنى فيكون الحكم باللفظ على الحقيقة والمجاز تعليقا بالوصف المستعمل فيما وضع له اوفى غير ماوضع له يشعر بالحيثية لان استعمال لفظ الصلوة مثلا فى الدعاء شرعا لايكون مستعملا فى الموضوع له عند اهل الشرع وان كان مستعملا فى الموضوع له عند اهل اللغة فيعتبر هذا القيد حاصله ان مايوصف بانه حقيقة ومجاز باعتبارين هو الموضوعات الشرعية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والدابة فانها حقائق بالنظر الى الشرع مجازات بالنظر الى اللغة كذا فى الاتقان (قوله لعلاقة بينهما) متعلق باستعمل (قوله بين المعنى المستعمل) اى فى غير الموضوع له والمعنى الموضوع له وهو الحقيقة حاصله طريق المجاز الذى سلكه اهل اللسان وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز (قوله ويعتبر السماع فى نوعها) اى فى نوع العلاقة اقول يلزم من قيد استعمل فى التعريفين الواسطة بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ قبل الاستعمال لايكون حقيقة ولا مجازا وهو المراد ويلزم من قوله لعلاقة بينهما الواسطة ايضا بينهما لان اللفظ المستعمل فى المشاكلة نحو ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها ذكر بعضهم انها اى المشاكلة واسطة بينهما لانه لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فليس مجازا كذا فى شرح بديعية ابن جابر قلت والذى ظهر عندى انها مجاز والعلاقة المصاحبة فيعتبر بحمل اللفظ على اللفظ كما فى قوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان ومكروا ومكر الله كذا قال الزركشى فى برهانه والكناية واسطة عند البعض واليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه فى المجاز ان يراد المعنى الحقيقى مع المجازى وعند عبد السلام حقيقة وهو الظاهر وعند البعض مجاز وعند الشيخ تقى الدين السبكى تقسيم الى حقيقة ومجاز ذكذا فى الاتقان (قوله لاشخصها) اى لا فى شخص العلاقة هذا مذهب الجمهور وذهب طائفة الى اشتراط السماع فى كل فرد من المجاز (قوله وهذا اشارة الى القريب) وهو يكفى نقل نوع العلاقة ولا يلزم النقل باعيانها عن اهل اللسان وهو المختار لاجماع اللسان اقول وللقوم مجاز المجاز لم يذكر فيه ولا بد من ذكره وهو ان يجعل المجاز المأخوذ من الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجوز بالمجاز الاول عن الثانى لعلاقة بينهما كقوله تعالى ولكن لاتواعدوهن سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطئ تجوز عنه بالسر لكونه لايقع غالبا الا فى السر وتجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة والثانى السببية والمعنى لاتواعدوهن عقد نكاح وكذا قوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله

فان قوله لا اله الا الله مجاز عن تصديق القلب بمدلول هذا اللفظ والعلاقة السببية
لان توحيد اللسان مسبب عن توحيد الجنان والتعبير بلا اله الا الله عن الوحدانية
مجاز التعبير بالقول عن المقول فيه وجعل منه ابن السيد قوله انزلنا عليكم لباسا
فان المنزل عليهم ليس هو نفس اللباس بل الماء المنبت للزرع المتخذ منه الغزل المنسوج
منه اللباس (قوله اى العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة فى ثمانية) قال ابو حيان
فى آخر الارتشاف لم نر احدا من النحويين وضع باب الحقيقة والمجاز وبعض
اصحابنا وهو ابو اسحق البهارى ذكر من ذلك شيئا فى كتابه املاء المنتخل فى شرح
كتاب الجمل وصاحب البدايع وهو محمد بن مسعود ابن الزكى فى كتابه فذكر رسمها
الحقيقة وهو لفظ يستعمل لشئ وضع الواضع مثله لمثله لا عينه لعينه كالاسد
لليث ثم قال وعلامتها سبق الفهم الى معناها وقال المجاز لفظ يستعمل لشئ بينه
وبين الحقيقة اتصال كاتصال التشبيه كاستعمال الاسد للشجاع او اتصال
التسبيب كاستعمال السماء للنبات او اتصال البعضية كاستعمال الحافر للدابة
ذى الحافر او اتصال الكلية كاستعمال العالم لبعضه او اتصال العموم كاستعمال
الحجر للياقوت او اتصال الخصوص كاستعمال السيف للسلاح او اتصال الاضافة
كاستعمال القرية لاهلها او اتصال الاشتمال كاستعمال شئ لما هو مشتمل عليه
كاستعمال الغائط للعذرة والخيل للفرسان والسلاح للمتسلح والثوب اللابس
فى قولهم سلب زيد ثوبه ولبس فى الدار الا اوارى ولم ينج من الحرب فلان الا فرسه
وعلامة المجاز قرينة تصرف الفهم عن معنى الحقيقة اليه وذكر متوسطا بين
الحقيقة والمجاز قال وهو لفظ يستعمل لشئ وضع الواضع مثله لعينه كالاعلام
للاشياء المعينة كمكة لبقعة معينة قال والحقيقة لغوية كالاسد لليث وعرفية
كالمنارة للمأذنة وشرعية كالصلوة لعبادة مخصوصة انتهى كلامه قال ابو حيان
واكثر ما تكلم فى هذه المسئلة فى اصول الفقه وعلم البيان انتهى اقول معنى ما قاله
المص ان العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة فى ثمانية قول صاحب البدايع لانه
ثمانية على ما ذكرنا لكن فى قوله على ما عليه المحققون نظر لان ابا اسحق البهارى
من المحققين ذكر فى المجاز احدى وعشرين علاقة قال فى الارتشاف تلخيص ما ذكره
ان الحقيقة ما استعمل فى الموضوع له اولا والمجاز ما استعمل فى غير موضوعه اولا
ومن اقسام المجاز الاستعارة كقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض والقلب كقولهم خرق
الثوب المسمار والحذف نحو واسئل القرية والزيادة نحو ليس كمثله شئ زاد والتشبيه
كقوله تعالى اعمالهم كسراب بقيعة وقلب التشبيه كقول حسان بن ثابت يكون

مزاجها عسل وماء والكناية كانا يأكلان الطعام والتعريض كقوله ياقوم ليس
بي سفاهة والانقطاع من الجنس كقوله تعالى الا ابليس اقول استثناء ابليس من
الملائكة مجاز لانه تغليب الجنس الكثير الافراد على فرد من غير هذا الجنس مغمور
فيما بينهم بان يطلق اسم ذلك الجنس على الجميع وعد منهم مع انه كان من الجن
تغليبا لكونه جنيا واحدا فيما بينهم ولان حمل الاستثناء على الاتصال اصل
ويدل على كونه من غير الملائكة ما رواه مسلم في صحيحه خلقت الملائكة من النور
والجن من النار وقيل انه ملك فسلب الملكية واجيب عن كونه من الجن بانه
اسم لنوع من الملائكة قال الزمخشري كان مختلطا بهم فحينئذ عمه الدعوة بالخلط
لا بالجنس وقال ابن جني قال ابو الحسن في قوله تعالى واذ قال يا عيسى بن مريم ءانت
قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله وانما المتخذ الها عيسى دون امه
فهو من باب كانا قراها والنجوم الطوالع كذا في الزركشي واوله اخذنا بافاق السماء
عليكم والبيت للفرزدق وتحقيقه في اشباه السيوطي في مجالس الهارون مع المفضل
والكسائي فارجع ثمه وتسمية الشيء بما يقابله نحو وجزاء سيئة سيئة مثلها
وتسمية الشيء بالسبب فيه كقوله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا وتسميته بما يؤول اليه
كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا واضافة الشيء الى ما لا يستحق ذلك كقوله تعالى
بل مكر الليل والنهار والاخبار عن الشيء او وصفه بغيره نحو نهاره صائم وليله قائم
وورود المدح في صورة الذم او الذم في صورة المدح كقوله تعالى ذق انك
انت العزيز الكريم وقالوا ما اشعره قاتله الله واخزاه الله ما افصحه وورود الامر
بصيغة الخبر والخبر بصيغة الامر نحو والوالدات يرضعن اولادهن وقال الله اسمع
بهم وابصر وورود الواجب او المحال في صورة الممكن كقوله تعالى عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا وقول امرئ القيس لعل منايانا تحولن ابؤسا والتنبيه كقولهم
العسل احلى من الخل والامثال الصيف ضيعت اللبن والتقديم والتأخير كقوله تعالى
والذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى وتجاهل العارف كقوله تعالى انا او اياكم لعلى
هدى او في ضلال مبين انتهى ما لخص من كلام البهاري اقول استعملت على
في جانب الحق وفي جانب الباطل لان صاحب الحق كأنه مستعل يرقب نظره
كيف شاء ظاهرة له الاشياء وصاحب الباطل كأنه منغمس في ظلام منخفض
لا يدري اين توجه فاخراج الكلام مخرج الشك في اللفظ دون الحقيقة كضرب
من المسامحة وحسم العناد وهو اعلم انه على الهدى وانهم على الضلال ولا شك
عنده ولا ارتياب كذا في برهان الزركشي قال صاحب الكشف لابد من ان يكون

من المحل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ فى محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق فى نفس الامر اوكان لكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك استعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا انتهى وقال فخر الاسلام ان الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لاثالث لهما وهو الاتصال بينهما صورة اومعنى لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لاثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث انتهى اقول هذا الحصر اضبط مما ذكره العلماء اذلايكاد يشذ عنه شئ مما ذكروه ولايخفى تداخل بعض الاستعارة فى بعض على ما ذكروه بالاستقراء وحصروه فى خمسة وعشرين نوعا فان اردت التفصيل غير ما ذكرناه اولا فاستمع لما يتلى لانه نافع وان كان ذكر بعضه مكررا اطلاق السبب على المسبب كقوله عليه السلام بلوا ارحامكم ولو بالسلام اى صلوها فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل بالنداوة استعارت عنه البل بمعنى الوصل وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلى كذاك الاثم يذهب بالعقول سمى الخمر اثما لكونه سببا له واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم اى اناملهم وعكسه كقوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه اى ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه ومنه قيل كل صامت ناطق اى اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكأنه ينطق وعكسه كقول الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا مازرهم دون النساء اريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق الاسد على الشجاع لتشابههما فى الشجاعة التى هى من الصفات الظاهرة للاسد واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر ❊ فياليتنا نحيى جميعا وليتنا ❊ اذ نحن متنا ضمنا كفنان ❊ وياليت بينهما هوى من اليأس قبل اليوم يلتقيان ❊ اى قبل يوم القيمة وعكسه قال شريح ❊ اصبحت ونصف الناس على غضبان ❊ يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لانصف الناس على سبيل التعديل والتسوية ومنه قول الشاعر ❊ اذا مت كان الناس صنفان شامت ❊ وآخر مثن بالذى كنت افعل ❊ واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اى رفقاء قال ابو حيان ورفيق جمع يستوى فيه المفرد والتثنية والجمع كفعيل وجمع يستوى فيه المفرد والجمع كذريئة

فالتفصيل فى البحر فلا يكون من اطلاق الخاص على العام وعند النحويين لافرق بين اطلاق الخاص على العام وعكسه وبين اطلاق المقيد على المطلق وعكسه وهذا الفرق بين المغانيين والاصوليين فيكون هذا من تداخل بعض فى بعض وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله اخبارا واسئل القرية اولا كقول ابى داود اكل امرئ تحسبين امرأ * ونار توقد بالليل نارا * وسمى هذا مجازا اعتبارا بالنقصان وعكسه كقول الشاعر * انا ابن جلا وطلاع الثنايا * متى اضع العمامة تعرفونى * اى ابن رجل جلا اى اوضح امره وتسمية الشئ باسم ماكان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا وتسمية الشئ باسم ماله به تعلق المجاز كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الذى هو المكان المطمئن من الارض وتسمية الشئ باسم مايؤول اليه كتسمية العنب بالخمر واطلاق اسم المحل على الحال كقوله عليه السلام لا تفضض الله فاك اى اسنانك وعندى هذا من التداخل لانه من قبيل واسئل القرية وعكسه كقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون اى فى الجنة لانها محل يحل فيها الرحمة لا تزول عنها واطلاق اسم آلة الشئ عليه كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام واجعل لى لسان صدق فى الاخرين اى ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان آلته واطلاق اسم الشئ على بدله كقول العرب فلان يأكل الدم اذا اكل الدية وعندى انه من التداخل لان الدم سبب للدية والاولى فى مثال البدل قول الشاعر * ان لنا احمرة عجافا * يأكلهن كل ليلة اكافا * اى ثمن الاكاف واطلاق النكرة فى موضع الاثبات للعموم كقوله تعالى علمت نفس مااحضرت اى كل نفس ومنه دع امرأ وما اختاره اى اترك كل امرأ واختياره واطلاق المعرف باللام وارادة واحدة منكرا كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اى بابا من ابوابها كذا نقل عن اهل التفسير واطلاق احد الضدين على الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فانها من المبتدى سيئة ومن الله حسنة وكذا هل جزاء الاحسان الا الاحسان الاحسان من العبد طاعة وفعل حسن ومن الله اعطاء الثواب وادخال الجنة باللطف والوعد ومثاله كثير ومنه مايقال قاتله الله مااحسن مافال يريدون به الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه كقول المأمون بن الهارون الرشيد حين رأى فى ليلة الزفاف ماانثرته نساء الخلافة من اللؤلؤ على فرش منسوج من الذهب

قاتله الله يا انواس كانه رأى هذا المجلس وقال كأن صغرى وكبرى من فواقعها حصباء در على ارض من الذهب * كذا فى الكشاف و الحذف كقوله الا يضلوا اى لئلا يضلوا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ وهذا منتخب ماذكره العلماء اطنبناه لكونه مفيدا والتطويل غير مملول عند الافادة (قوله المشابهة حقيقية كما فى استعارة الاسد للرجل الشجاع) اى ان كان المستعار له محققا حسا او عقلا فالاستعارة تحقيقية لكون المستعار له محققا ومتيقنا والا فتخييلية هذا مذهب السكاكى يعنى استعير للرجل الشجاع ما يحل الاسد ويجاوره مجازا ليعمل فى المستعار له عمل الاسد وهو الغلبة على الخصوم ودفعها كالثوب يلبسه المستعير كان اثره فى دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبس بحق الملك الا انهما يتفاوتان لزوما وبقاء لان اسم الاسد لازم للهيكل المخصوص لا للرجل الشجاع كاسم الاب لازم للاب دون الجد وان كان يطلق عليه مجازا لانه ينتفى عنه دون الاب لكن شرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على الرجل باعتبار انه شجاع وانما قدم المص العلاقة المشابهة معنى الاستعارة على غير المشابهة وهو المجاز المرسل تقديما للوجودى على العدمى لكونه مقصودا اصليا (قوله او اعتبارا) اى المشابهة اعتبارا محضا بان ينتقل الذهن من الوضعى اليه فى الجملة فلا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى والشجاع على الجبان وغيرهما وان لم يكن بينهما لزوم فى الخارج لانه تسمية الشئ باسم مقابله فيكون مجازا او استعارة تخييلية (قوله وما اشبه ذلك) نحو ومكروا ومكر الله ونحو نسوا الله فنسيهم ونحو هل جزاء الاحسان الا الاحسان وغيرها (قوله واما غير المشابهة) اى العلاقة الغير المشابهة يعنى ان كانت علاقة المجاز غير المشابهة فمجاز مرسل يسمى بالمرسل لعدم تقييده بعلاقة واحدة ولم يقل المص واما غير المشابهة فمجاز مرسل لعدم تصريحهم بذلك لان القوم قالوا ان كانت علاقته المقصودة مشابهة فالاستعارة تصريحية ومكنية وان كان المستعار اسم جنس غير مشتق فالاستعارة اصلية والا فتبعية لجريانها فى اللفظ المشتق والحرف وانكر التبعية السكاكى وردها الى المكنية وذهب الى انه ان كان المستعار له محققا متيقنا حسا وعقلا فالاستعارة تحقيقية والا فتخييلية والاستعارة ان لم تقترن بالايلايم شيئا من المستعار منه والمستعار له فمطلقة نحو رأيت اسدا وان اقترنت بملايم المستعار منه فمرشحة وان اقترنت بملايم المستعار له فمجردة وان كانت علاقته غير المشابهة فلا يسمى استعارة

ولم يقل فيسمى مجازا مرسلا لعدم تصريحهم بذلك (قوله فهى الكون عليه) اى فالعلاقة الكون على المعنى الحقيقى اقول هذا اشارة الى ما قال صاحب التنقيح اذا اطلقت لفظا على المسمى واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقى ان حصل لذلك المسمى بالفعل فى بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان انتهى واشارة ايضا الى ماقال التفتازانى فى المطول او تسمية الشئ باسم الشئ الذى كان هو عليه فى الزمان الماضى نحو واتوا اليتامى اموالهم اى الذين كانوا قبل ذلك مثلا اليتامى فى قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى اى طفلا خلقا من احد ابويه او كلاهما حال التكلم بامر واتوا اليتامى لان الامر متى حين نزوله الى هذا الزمان مقدم الى جميع المأمورين بالايتاء فيكون حقيقة بالنسبة الى زمان الطفلية ولكن الامر بالايتاء انما يكون بعد البلوغ فيكون مجازا باعتبار ما كان (قوله وان تأخر عنه) اى ان تأخر معنى الحقيقى عن زمان تعلق الحكم (قوله فهى الاول اليه) اى العلاقة باعتبار مايؤل اليه نحو انى ارانى اعصر خمرا اى اعصر عنبا يؤل الى الخمر اذ لو كان المعنى الحقيقى حاصلا فى زمان الحكم او فى جميع الازمنة لم يكن الكون والاول مجازا (قوله وكذا القتيل فى قتلت قتيلا والخمر فى عصرت خمرا) اى مثل اليتامى فى المجاز فى الكون والاول القتيل والخمر لكون الفعل حاصلا بالفعل ولو فى نظر المتكلم لان اليتامى والخمر والقتل وان لم يحصل بالفعل فى زمان ايتاء المال والعصر والقتل لكنها حاصلة فى نظر المتكلم بالنسبة الى الماضى فى الايتاء و بالاستقبال فى العصر والقتل (قوله وعلى الثانى) اى على قوله اولا يعنى ان لم يكن المعنى الحقيقى حاصلا بالفعل ولو فى نظر المتكلم بل حصل له بالقوة (قوله فهى الاستعداد) اى العلاقة الاستعداد فيكون مجازا بالقوة كالمسكر لخمر اريقت وهذا مثال مشهور فى المجاز فى الاستعداد و بالقوة اقول اى شئ يمنع وقت الاراقة ان يكون مجازا باعتبار ما كان فى نظر المتكلم فتأمل (قوله والا الخ) ظاهره يقتضى ان يقول ان لم يكن المعنى الحقيقى حاصلا لا بالفعل ولا بالقوة فلا علاقة بينهما فلا يكون مجازا ولا استعارة وهذا ليس بصحيح لانه ان لم يحصل له علاقة لا بالفعل ولا بالقوة فلابد ان يريد معنى لازما لمعناه الوضعى ذهنا اى ينتقل الذهن من الوضعى اليه فى الجملة فلا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وهو ذهنى محض ان لم يكن بينهما لزوم فى الخارج كتسمية الشئ باسم مقابله او منضم الى العرفى ان كان بينهما لزوم فى الخارج بحسب عادات الناس كالغايط او منضم الى الخارج

لابحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فيسمى الاول عرفيا والثانى خلقيا كذا فى التوضيح ولاجل هذا تدارك المصنف بقوله فان لم يكن لزوم اتصال فى العقل بوجه ما الخ فيدخل الذهنى والعرفى والخلقى لان فى كل منها اتصالا فى العقل فى الجملة (قوله وان كان) اى ان كان لزوم اتصال فى العقل (قوله سواء كان حصول العرض فى الجوهر او الجسم فى المكان) فيه اشارة الى تقسيم الحال الى القسمين احدهما سرياني كحلول اللون فى الجوهر اوجوارى كحلول الجسم فى الحيز (قوله اوغيرذلك) يشير بذلك الى حصول العرض فى الجوهر او الجسم فى المكان لانه يجوز الاشارة بذلك الى واحد والتثنية والجمع والقريب والبعيد هكذا حققه ابوحيان فى البحر عند تفسير قوله تعالى ذلك الكتاب المبين (قوله ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع لمكان المطمئن فى الفضلات) اى يدخل فى اطلاق اسم الحال على المحل استعمال الغائط فى الفضلات فى قوله تعالى اوجاء احدمنكم من الغائط وهو المطمئن من الارض تسمى فى قوله من الغائط الحدث بالغائط بمجاورة الحدث المكان المطمئن صورة فى المادة ونظيره فى اطلاق اسم الحال على المحل قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اى صلوة وعكسه اى اطلاق اسم المحل على الحال نحو قوله تعالى تجرى الانهار وسال الوادى (قوله كحصول الرحمة فى الجنة التى تحل فيها الرحمة كما فى قوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله) اى فى الجنة سمى المحل باسم الحال والعلاقة بينهما الحلول وعكسه كالنادى الذى هو المجلس المستعمل فى اهله كما فى قوله تعالى فليدع ناديه سمى الحال باسم المحل لعلاقة بينهما وهى الحلول (قوله وذلك مثل استعمال اليد فى القدرة نحو يد الله فوق ايديهم) اقول هذا من المتشابهات والحق عند اهل السنة والجماعة من صفة الحقيقة لا من المجاز لكن النزاع فى الكيفية وتحقيقه سبق فى بحث المتشابه فالاولى ان يقول مثل استعمال اليد فى النعمة والقدرة ولم يمثل بيد الله فوق ايديهم واستعمال فيهما كثير وان كانت موضوعة للجارحة المخصوصة لكن من شان النعمة ان يصدر منها و يصل الى المقصود بها وكذا فى القدرة الحادثة لان اكثر تسلط القدرة فى اليد و بها يكون الافعال الدالة على القدرة من البطش والضرب والقتل والقطع والاخذ وغيرها (قوله او بحلولهما فى محل واحد) عطف على قوله يكون احدهما الخ اى اوان يكون اللزوم والاتصال بينهما بحلول الحقيقة والمجاز فى محل واحد كاستعمال الحيوة والموت فى الايمان والكفر يقال فلان حى اى مؤمن وفلان ميت اى كافر

﴿ قوله ﴾

(قوله الحالين في الشخص الواحد) اى الحيوة والايمان الحالين فى شخص فيكون الشخص المؤمن محلالهما وكذا استعمال الحيوة فى العلم الحالين فى شخص عالم لان العالم حى والجاهل ميت يمشى فى الثرى ويظن من الاحياء وهو عديم كذا قال الامام الشافعى (قوله اوفى محلين متقاربين) كاستعمال رضاءالله فى رضاء الرسول اوحلولهما فى حيزين متقاربين اقول الصواب ان يجعلهما عكسا لان فى قوله فى محلين متقاربين شيئالايخفى على المتأمل واستعمال البيت فى حرمه بارجاع ضمير فيه الى البيت لكون البيت ومقام ابراهيم فى محلين متقاربين فى الحرم كأنه صار البيت ظرفا لمقام ابراهيم لكمال قربه (قوله واما بكون احدهما جزأ الاخر) عطف على قوله فاما ان يكون بكون احدهما اى ان كان لزوم واتصال بينهما فاما ان يكون احدهما حالا فى الاخر واما ان يكون احدهما جزأ الاخر (قوله كاستعمال الركوع فى الصلوة فى قوله تعالى واركعوا مع الراكعين) لان الركوع اسم خاص لفعل معلوم وهو الميلان عن الاستواء بمايقطع اسم الاستواء يقال ركعت النخلة اذا تطأطأت رأسها وهو جزء واجب من الصلوة فاريد به كل الصلوة فيه بحث لانه قيل هو امر لليهود بالركوع اى اقيموا صلوة المسلمين وزكوتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لاركوع فى صلوتهم فحينئذ لايكون المراد بالركوع الصلوة بل نفسه مخصوصا فلا يكون مثالا بمانحن فى صدده ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود فيكون امرا بان يصلى مع المصلين يعنى مع الجماعة كأنه قيل واقيموا الصلوة وصلوها مع المصلين لامنفردين كذا فى الكشاف فعلى الوجه الاول فريضة الركوع بهذه الآية ثابتة علينا بطريق الاشارة اوالدلالة فانه اوجب الركوع عليهم متابعة لنا فيكون ذلك علينا اوجب وايراد قوله اركعوا واسجدوا لاثبات فرضية الركوع كما اورده شمس الائمة احسن كذا فى الكشف اقول وجه الاحسنية ان قوله واركعوا فى هذه الآية خاص فى حق المأمور به بقرينة العطف على قوله واسجدوا وان كان عاما فى حق المأمور واما فى الآية الاولى فان كان المراد من الركوع الصلوة فلايثبت فرضية الركوع لالنا ولالهم وفى عطف قوله واركعوا على واسجدوا كلام طويل وتأويل بارد فى التفاسير لكن لايساعده هذا المقام (قوله واليد فيما وراء الرسغ) اى وكاستعمال اليد فيما وراء الرسغ وهو الوظيف وهو مستدق الزراع وهو الكوع يعنى استعمال اليد فى الزراع اومن اليد الى الابط استعمال الجزء فى الكل (قوله كما فى صور حمل المطلق على المقيد) وهذا قاعدة

الاصول كما سبق فى قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهى ثلثة ايام متتابعات اقول الفارقون بين المطلق والعام انما هم الاصوليون واما اهل العربية فلا يفرقون بينهما و يقولون فى حمل المطلق على المقيد حمل العام على الخاص كذا فى شروح رسالة الاستعارة (قوله وعكسه كاستعمال المرسن فى الانف) والمشفر فى شفة الانسان وفى هذين المثالين يحمل المقيد على المطلق لان المرسن بكسر السين موضع الرسن من انف الفرس ثم كثر استعماله فى الغير حتى قيل مرسن الانسان لانفه قال العجاج وفاحما ومرسنا مسرجا البيت كذا فى القاموس وكذا المشفر من البعير كالجحفلة من الفرس ومشافر الحبش مستعار منه وفى المثل اراك بشر ما احار مشفر اى اغناك الظاهر عن سؤال الباطن واصله فى البعير كذا فى الجوهرى حاصله ان المرسن مقيد بموضع الرسن من انف الفرس ثم استعمل فى انف الانسان وكذا المشفر مقيد بالبعير ثم استعمل فى كل غلظ الشفة لعلاقة بينهما (قوله فهى الجزئية والكلية) اى العلاقة فى هذه الامثلة الجزئية والكلية (قوله واكتفى بالجزئية للتضايف بينهما) اى اكتفى المص فى المتن بالجزئية مع ان العلاقة فى بعض الامثلة فى الكلية اختصارا لكونهما متضائفين فيقتضى ذكر احدهما ذكر الاخر كالاب والابن اقول فيه بحثان الاول ان المقام مقام او و الا يلزم ان يكون العلاقة فى شئ واحد الجزئية والكلية مع انهما اما الجزئية واما الكلية والثانى ان المسند المعرف باللام يقتضى الحصر على ما نصبه صاحب الكشاف وابو حيان (قوله واما ان يكون احدهما سببا للاخر) والاخر مسببا عنه عطف على قوله فاما ان يكون احدهما حالا او عليه قوله واما ان يكون احدهما جزأ على القولين لكن المختار الثانى (قوله اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات فى الغيث) اى العادة لا فى التأثير ولا فى الصورة كما فى قول العرب رعينا غيثا اى نباتا الذى سببه الغيث بقرينة مانعة من ارادة الحقيقة من الغيث وهى الرعى وهذا تسمية الشئ باسم سببه كقول الشاعر ※ اذا نزل السماء بارض قوم ※ رعيناه وان كانوا غضابا ※ ارجع ضمير نزل الى السماء الذى له اتصال الى المطر صورة واراد به الكلاء بجهة الفاعلية عادة وفى الشعر مجازان الاول اراد بالسماء المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل والسحاب سماء عندهم حقيقة فسمى المطر باسم السحاب لاتصال بينهما صورة وقيل بين السماء والمطر اتصال ذاتى لحلوله فيه لان المطر متصل بالسحاب ذاتا فكان بينهما اتصال ذاتى والثانى اراد بالمطر النبات لكونه سببا عادة

﴿ وهو ﴾

وهو المراد ههنا وعندى الاولى فى التمثيل كاستعمال فى النعمة فانها خارجة مخصوصة فالخارجة المخصوصة بمنزلة العلة الفاعلية للنعمة اوالصورية ومع هذا فلابد من اشارة الى المنعم مثل كثرت ايادى فلان عندى وجلت يده لدى (قوله وعكسه نحوامطرت السماء نباتا) اى غيثا لكون النبات مسببا عنه (قوله ومن السببية استعمال الدم فى الدية) يقال فلان اكل الدم اذ الدم سبب الدية وكذا رعينا الغيث اى النبات الذى سببه الغيث واورد فى الايضاح فى امثلة تسمية السبب باسم المسبب قولهم فلان اكل الدم وظاهر انه سهو لان كلام المورد من تسمية المسبب وهو الدية باسم السبب وهو الدم اذالدم سبب الدية والعجب انه قال فى تفسيره اى الدية المسببة عن الدم كذا فى المطول (قوله والمسببية عطف على قوله ومن السببية) يعنى ومن المسببية استعمال الموت المسبب فى المرض والجرح والضرب السبب يقال امات فلان فلانا وقتله اذا ضربه ضربا شديدا والمثال المشهور فى استعمال المسبب فى السبب نحوامطرت السماء نباتا اى غيثا لكونه مسببا عنه (قوله المهلكة صفة للثلثة المذكورة وبكفى التانيث) فى وصف الجمع فلاحاجة الى الجمع قال الشاعر * واذا العذارى بالدخان تقنعت * واستعجلت نصب القدور ملت * والقياس تقنعن واستعجلن وملان كذا فى الكشاف والمراد بالمهلكة المهلكة بالقوة لابالفعل والافيكون الموت حقيقة فى هذه الثلث اقول ان استعمال الموت و القتل فى الضرب الشديد لمشابهة القتل والموت والاهلاك فى كمال الايلام استعارة كالاسد فى الرجل الشجاع كما ذكر فى رسالة الاستعارة لكن المص اعتبر السببية والمسببية فجعله مجازا مرسلا وان جاز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى الايلام وهذا معنى قوله بعد اسطر ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا الخ (قوله واما بجهة الغائية) عطف على قوله اما بجهة الفاعلية يعنى السببية والمسببية امان يكون بجهة الغائية والاول (قوله كاستعمال الخمر فى العنب فى قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا) اى عنبا الاتصال بينهما ذاتا لان العنب مركب بثفله ومائه وقشره فيكون سببا للخمر فيعبر عنه بالخمر باعتبار الاول والغائية اقول الفرق بين جهة الفاعلية وجهة الغائية ان الاتصال بينهما فى الفاعلية معنى وعادة لاصورة وذاتا واما فى جهة الغائية ان الاتصال بينهما ذاتا وصورة لكن قيل لامجاز فى هذا المثال فان الخمر العنب بعينه لغة لازدعمان نقله الفارسى فى التذكرة عن غريب القرآن لابن دريد وقيل لامجاز فى الاسم بل فى الفعل وهو اعصر فانه اطلق واريد به استخرج واليه ذهب

ابن عزيز في غريبه وقيل واكتفى بذكر المسبب الذي هو الخمر عن السبب الذي هو العنب قاله ابن جني في الخصايص اقول هذا باعتبار الاول الى الخمرية لكنه عبر عنه به وامثلة تسمية الشيء بما يؤل اليه كثيرة نحو قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اي صايرا الى الفجور والكفر وقوله انك ميت وقوله اني اراني احمل فوق رأسي خبزا اي الذي يأكل الطير منه انما هو البر لا الخبز وقوله حتى تنكح زوجا غيره سماه زوجا لان العقد يؤل الى زوجته لانه لا تنكح في حال كونه زوجا وقوله انا نبشرك بغلام عليم وصفه في حال البشارة بما يؤل اليه من العلم (قوله ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم) اي من المجاز باعتبار السببية والغائية استعمال العهد في الوفاء في قوله تعالى انهم لا ايمان لهم لان العهد في اللغة الايمان واليمين والموثق فاستعمل العهد وهو اليمين في الوفاء مجازا باعتبار السببية وجهة الغائية والاول لانهم تعاهدوا فاخبر الله عن عدم وفائهم (قوله فهي السببية والمسببية) اي العلاقة من الجهتين المذكورتين السببية والمسببية (قوله في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين) اي ذكرا حسنا الخ انما صرح هذا التفسير لانه لما كان في معنى المجازي نوع خفاء صرح ذكره يعني محله لان اللسان آلة الذكر فيكون تسمية الشيء باسم آلته مجازا لعلاقة بينهما كما صرح صاحب التلخيص (قوله واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات) اقول في العلاقات بين الحقيقة والمجاز اعتبارات لغة وفقها واصطلاحا فلابد من معرفتها اعلم انك تحتاج الى معرفة الاستعارة لغة وفقها واصطلاحا اما لغة فانها طلب العارية ثم العارية ان كان في الاملاك فهي تمليك المنافع بغير عوض فالاستعارة طلب تمليك المنافع في الفقه ولابد لها من المستعير وهو الطالب والمستعار وهو العين والمستعار له وهو الشخص والاستعارة وهو الالتماس والمستعار عنه وهو المالك وعندي المستعار له وهو الامر المقصود كاللباس لدفع الحر والبرد وفي الالفاظ هو طلب نقل اللفظ عن الموضوع الى غير الموضوع بالمناسبة كان المتكلم استعار اللفظ عن الموضوع الاصلي الى غيره بنوع نسبة بينهما كاستعارة الثوب ولابد له ايضا من المستعير وهو المتكلم والمستعار وهو اللفظ والمستعار عنه وهو الهيكل المخصوص كما في الاسد مثلا والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار به وهو النسبة والاستعارة وهو التلفظ لاجل النقل واما فقها فان الفقهاء اتفقوا ان المجاز والاستعارة لفظان مترادفان على معنى واحد من حيث المعنى ولا تفاوت بينهما الا من حيث الصورة لان الاستعارة في اصطلاح الفقهاء عبارة

عن مطلق المجاز لكن الاستعارة اى التلفظ من المتكلم بنية النقل قائم بالمتكلم لانه
مصدر والمجاز مفعل بمعنى الفاعل اى متعد عن الموضوع الى غيره وهو صفة
اللفظ فكان نظير المستعار واما اصطلاحا ذكر صاحب الكشاف ان المجاز
جنس تحته نوعان الاستعارة والتمثيل والنوع لايخالف جنسه الا فى العموم
والخصوص لانه ذكر فى نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها نقل
اسم الاصل الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة بيانه انك تقول رأيت اسدا
وتريد انسانا شجاعا للمشابهة بين الانسان الشجاع والحيوان المفترس فى الشجاعة
وهذا مجاز فاذا زادت المشابهة وكملت النسبة حتى لايبقى بينهما تفاوت الاصورة
فرضت الشجاع واحدا من الاسود ومغمورا بين افراد الجنس ونقلت لفظ الاسد
عن الموضوع الثانى وهو الانسان الشجاع الى اصله وهو الحيوان المخصوص
لكمال المشابهة وتمام المبالغة ونظيره الا ابليس كان من الجن فغمر بين افراد
الملائكة حتى صار من جنس الملائكة وصلح استثناؤه منها قال الله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى ولهذا سمى النوع من المجاز استعارة
بديعة كما فى قوله تعالى قوارير من فضة كما سبق فالفرق بينهما على ان المجاز مبنى على
نفس المشابهة والاستعارة على كمال المبالغة فى المشابهة على هذا التحقيق لكن
يخالف هذا ماذكره القوم ان المجاز ينقسم الى قسمين لانه استعارة ان كان علاقته
المشابهة ومرسل ان كان علاقته غير المشابهة وسوق المص فى قوله وهى اى
العلاقة المشابهة حقيقة او اعتبارا او غير المشابهة الخ يقتضى ماذكره القوم وذكر
فى بعض الشروح ان الاستعارة ان يذكر احد طرفى التشبيه ويريد طرفا آخر
مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به والا على ذلك باثباتك للمشبه مايخص
المشبه به معناه ان يذكر الاسد ويريد به انسانا شجاعا وتدعى ان الانسان دخل
فى جنس الاسود وصار من افراده بدليل اطلاق اسم الاسد على الشجاع وهذا
معنى قول المص ان العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات الخ وهذا قول مشكل
كشفت اشكاله ورفعت القناع عن معضلاته طلبا للثواب وهو العاصم عن كل
عقاب وهو حسبى ونعم الوكيل (قوله واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون
المسببية الغائية) الظاهر ترك الغائية والا فلا فائدة لقوله وان يكون للاول اليه
اقول اطلاق الخمر على العنب على طريق المسببية مذهب ابن جنى قال
فى الخصايص اكتفى بذكر المسبب الذى هو الخمر عن السبب الذى هو العنب
انتهى واما تسمية الشئ باسم مايؤل اليه فليس بظاهر فى العنب لانه مركب

من ثفله وقشره ومائه بل في العصير يؤل الى الخمر ولهذا قال في المطول او تسمية الشئ باسم ما يؤل ذلك الشئ اليه في الزمان المستقبل نحو انى ارانى اعصر خمرا اى عصيرا يؤل اليه انتهى فيكون العصير بعينها سينقلب خمرا فيكون تسمية الشئ باسم ما يؤل اليه ظاهرا كما ذكر في بعض اصول الفقه هذا تسمية الشئ باسم غايته فالمعنى استخرج بالعصر خمرا اى عصيرا يؤل اليها انتهى لكن يلزم على هذا ان يكون المجاز في الاسم والفعل وهو اعصر فانه اطلق واريد به استخرج و اليه ذهب ابن عزيز في غريب القرأن حاصله يجوز في لفظ واحد اعتبار المجاز والاستعارة فاللفظ الواحد بالنسبة الى معنى واحد يجوز ان يكون استعارة بقصد المشابهة ومجازا مرسلا بعدم قصد المشابهة كالمشفر في شفة الانسان على ما حققه المص وكذا في اطلاق الخمر على العنب يجوز الاعتباران اعتبار اطلاق السبب على المسبب واطلاق المسبب على السبب باعتبار مسببية الغاية فيكون في مجاز واحد اعتباران فانت عرفت ان هذا المجاز في الفعل لا في الاسم فلا يكون الاعتباران في المجاز في شئ واحد فتأمل (قوله ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة) يعنى ان الحق في جواز استعمال المجاز ان لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذى سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه كما ذكر (قوله ولا يشترط السماع في افراد المجازات) اى لا يشترط السماع في كل فرد من المجاز كما ذهب اليه طائفة (قوله فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع الخ) اقول هذا شروع الى الاستعارة في الشرع ونفى لقول من قال ان المجاز لا يجرى في الالفاظ الشرعية مثل البيع والهبة والنكاح والطلاق لانها اخبارات جعلها الشرع انشاآت واذا صارت انشاآت صارت كشئ خارج عن اللغة لان اقسام اللغة اخبار واستخبار وامر ونهى وليس الانشاء منها ولان الانشاء فعل جارحة الكلام وهو اللسان ومخارج الحروف والاستعارة لا تجرى في الافعال وانما تجرى في الاخبارات والامر والنهى ولان حقيقة الفعل اذا صدر من احد لا يكون صادرا عن غيره لا حقيقة ولا مجازا حاصله ان علاقة المجاز عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطرفين لا ثالث لهما الاتصال بينهما صورة او معنى لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث لان المجاز لا يجوز الا ان يكون بين محلى الحقيقة والمجاز تعلق خاص ليكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز وذلك التعليق يحتمل

ان يكون من حيث المعنى اومن حيث الصورة اما من حيث المعنى فمثل تسميتهم للرجل البليد حمارا وللشجاع اسدا واما من حيث الصورة فمثل تسميتهم المطر سماء لاتصال بينهما صورة فعلى هذا خرج الشرعيات باستعارة السبب والعلل من المجاز لان المشروعات احكاما واسبابا وليس لها صورة محسوسة بالبصر وانما هي مسموعات فان قيل التعاطي محسوس بحس البصر قلت هو ملحق وليس باصل في باب البيع كذا في البزدوي وشروحه (قوله وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع) اقول هذا جواب النفي المذكور حاصله لاخلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين مدلولي اللفظين من حيث المعنى الشرعي يصلح طريقا للاستعارة وانها ليست بحكم يختص باللغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا سواء كانا محسوسين اومشروعين والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وبسببه الذي تعلق به فصحت به الاستعارة ولان حكم الشرع متعلق بلفظ شرع سببا اوعلة لايثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة والكلام فيما يعقل ولااستعارة فيما لايعقل الاترى ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع لغة وكذا ماشا كله بيانه ان استعمال الاستعارة في الالفاظ الشرعية كثير في مسائل اصحابنا مثل البيع والهبة والتمليك في النكاح فان اللفظ وهو البيع مثلا صارت علة في الشرع لثبوت الملك في المحل الصالح وذلك معقول المعنى لان لفظ البيع دال على هذا المعنى قبل الشرع فانه في اللغة مبادلة المال بالمال ثم زيد في الشرع الرضاء وكذا النكاح فانه في اللغة الضم والازدواج وزيد في الشرع شروط الشهود وذلك المعنى معقول في الشرع وكذلك مشابهة الاعتاق والطلاق لان الاعتاق لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة بخلاف تعلق الحد الى الزنا والقذف لانه غير معقول (قوله لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة الخ) يشير بلفظ الكيفية نظير المعنوي من المحسوس وبلفظ الصفة نظير الصورة فيما يحس لان المشابهة في المشروعات ليست بصورة تحس فصار الاتصال في السبب والصفة نظير الصورة فيما يحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم المعنوي من المحسوس بيانه ان اتصال السبب بالمسبب والعلة بالمعلول نظير اتصال الصوري في المحسوسات لان السبب المحض مجاور المسبب والمسبب مجاور للسبب ذاتا كوجود النهار بالشمس والعلة مجاورة للمعلول والمعلول كذلك لان العلة التامة لاتنفك عن المعلول والمعلول كذلك وليس بين السبب والمسبب

و بين العلة والمعلول اتصال من حيث المعنى لان معنى السبب الافضاء ومعنى المسبب كونه مؤثرا بذلك الافضاء كما قلنا في وجود النهار بالشمس ومعنى العلة وهي المؤثرة في الشرع دون العقليات الايجاب ومعنى المعلول التأثير بذلك الايجاب فثبت ان بينهما مناسبة من حيث المجاورة و الملازمة لا من حيث المعنى فالحقناها بالاتصال الصورى ومحصوله ان المشروعات موجودات كالمحسوسات ولها صورة ومعنى ايضا فاذا كان سبب الاستعارة في اللغة القرب بين المحسوسات فصحت فيها ايضا كما حملنا في القياس الشرعي فان طريق صحة القياس استنباط الوصف المؤثر فكما وجد هذا الوصف صح القياس بلا تفاوت بالاتفاق كذا في الشروح واما الاتصال في الكيفية وهو اتصال معنى فالحقناها بالمعنوى من المحسوس بان الاتصال معنى ان بين العلة وحكمها اتصالا من حيث الاتصال كالمطر في السحاب اى السماء فكذلك بين علة و لة وسبب وسبب اتصال من حيث المعنى لان البيع شرع لاثبات الملك والنكاح شرع لاثبات الملك فكان بينهما اتصال من حيث المعنى لان مشروعية البيع لتملك ملك الرقبة ومشروعية النكاح لتملك منافع البضع فكان بينهما مناسبة وكذا الحوالة شرعت لنقل الدين من ذمة المحيل الى ذمة المحتال عليه وتوجه المطالبة اليه وكذا الكفالة ضم ذمة الى ذمة يظهر اثرها في حق توجه المطالبة فلهذا قالوا الكفالة بشرط البراءة حوالة والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة وكذلك الوصية والارث لانهما استخلاف يضاف الى ما بعد الموت كذا في شروح البزدوى (قوله كالهبة والبيع الخ) مثال للمجاز الشرعي (قوله كاستعمال اللفظين) اى البيع والهبة (قوله الدالين عليهما) اى على اللغوى و الشرعي (قوله في النكاح) متعلق بقوله كاستعمال (قوله فان الهبة وضعت الخ) الفاء علة لقوله الدالين الظ ان يقول فان الهبة والبيع وضعا لكن ا كتفى بها لظهوره من العلة وهى لملك الرقبة اولقوله كنكاحه بلفظ الهبة (قوله لملك الرقبة) اى وضعت في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة (قوله والنكاح لملك المتعة) اى وان النكاح وضع لاجل حصول ملك التمتع وهو الوطئ الحلال لا المتعة المعروفة فانت عرفت من هذا ان الملك اعم من المال (قوله فاطلق اللفظ الموضوع للسبب) اى اطلق لفظى الهبة والبيع الموضوعين لملك الرقبة (قوله و اريد به) اى باللفظ الموضوع وهو الهبة و البيع السببين المسبب و هو ملك المتعة شرعا حاصله ان لفظى الهبة و البيع الواردين في النكاح الشرعي الدالين على المعنيين اللغويين الموضوعين الاصليين اللذين يجرى فيهما الاستعارة

ضرورة بقاء دلالة اللغوية لان معنى الشرعى غير مغيرة بالمعنى اللغوى بالكلية بسبب الدلالة عليه وكذا الشافعى استعمل المجاز وقال ان الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازا والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجازا ولم يمنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز فى الشرع فالتفصيل فى البزدوى (قوله كنكاحه بلفظ الهبة) الضمير راجع الى الرسول وانما ذكر بهذه الصورة لان المشبه به وهو المقيس عليه اقوى واعظم يعنى انعقد نكاح النبى عليه السلام بلفظ الهبة مجازا مستعارا لان نكاحه عليه السلام انعقد هبة لان تمليك المال فى غير المال لا يتصور وقد كان فى نكاحه وجوب العدل فى القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فثبت انه كان مستعارا للنكاح ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة اى لا اختصاص له بانعقاد النكاح بلفظ الهبة بطريق الاستعارة ووجوه الكلام بل الناس فى وجوه التكلم سواء فثبت ان جواز جريان الاستعارة فى الالفاظ الشرعية لا خلاف فيه غير ان الشافعى ابى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح او التزوج لحكمة كذا فى البزدوى اعلم ان النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزوج والهبة والصدقة والتمليك عندنا وعنده ينعقد بلفظ النكاح والتزويج فقط ولا ينعقد بلفظ الاباحة والاحلال والاجارة والعارية بالاتفاق وينعقد بلفظ البيع والشراء فى الاصح من الروايتين كذا فى شروح البزدوى (قوله لقوله تعالى خالصة لك الخ) هذا دليل الشافعى ومتعلق بقوله لا ينعقد يعنى لا ينعقد النكاح بالقياس الى النبى لان هذا مختص به لقوله تعالى خالصة لك اى من دون المؤمنين (قوله ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة) اى لا ينعقد النكاح بالهبة والبيع لان النكاح عقد شرع لامور مشتركة بين الزوج والزوجة فى الدينية والدنيوية لا تحصى ولهذا شرع بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك لان النكاح فى اللغة الضم والتزويج لازدواج والائتلاف ويدلان على التلفيق الكامل الموجب للاتحاد بين الزوجين وليس فى هذين اللفظين ما يدل على التمليك لا فى العين ولا فى المنفعة بخلاف البيع فانه مبادلة المال بالمال وفى الهبة تمليك ايضا فلم يصح الانتقال عن لفظ البيع والهبة الى النكاح لقصور اللفظ المستعار وهو البيع والهبة عن اللفظ الموضوع المستعار له وهو النكاح والتزويج وهذا معنى قول اصحاب الشافعى النكاح عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا كلفظ الشهادة لا يجوز اداؤه الا بنفس اللفظ ولم يقم اليمين مقامها وهو ان يقول احلف بالله مقام اشهد لان الحلف موجب بغيره اى يوجب البر لصيانة اسم الله تعالى عن الهتك

من ذلك ايضا فاجيب عنه ان الاتصال نوعان كامل وقاصر اما الكامل فهو ليس بسبب محض بل شرع لحكم السببية فيكون الاتصال لحكم السببية الشرعية فيكون علة لان الحكم علة فلا يكون مقصودة فى ذاتها لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لايثبت الابعلته لان المعلول لايوجد الابعلة فاستوى الاتصال من الجانبين بهذا فعمت الاستعارة من المعلول الى العلة ومن العلة الى المعلول وكذا فى السببية الكاملة لانها اشبه العلة لحكمها فى عدم كونها مقصودة لذاتها بل بجنسها الاترى ان معنى الحقيقى للغيث يستعار للمعنى المجازى وهو النبات لكن الغيث ليس سببا للمعنى المجازى بعينه وهو النبات الحاصل من الغيث فقط بل يستعار بجنس المعنى المجازى وهو مطلق النبات سواء حصل بالمطر او الماء فيكون المسبب اقوى فيطلق على السبب اقول هذا القياس غير صحيح لان النبات المسبب يطلق على الغيث وعكسه واما النكاح المسبب فلا يطلق على السبب وهو البيع والهبة فكيف يجوز هذا التمثيل فتأمل اعلم ان السبب يطلق على العلة الموجبة كما يقال الزنا سبب الحد والسرقة سبب للقطع والبيع سبب لوجود الملك لان الافضاء فى العلة موجود مع زيادة وهو اضافة الحكم الى العلة و يطلق على غير العلة وهو السبب الخالص وهو الذى كان مفضيا ولايكون موجبا لان السبب المحض ما كان مفضيا الى الحكم و لايكون الحكم مضافا اليه ولا العلة المتخللة بين السبب والحكم كالطريق فانه سبب الوصول الى المقصود لكن العلة مشى الاقدام ولايضاف اليه الوصول ولا العلة المتخللة وهى المشى و يجوز ان يكون العلة المتخللة مضافة اليه نحو ملك الرقبة فان البيع علة لملك الرقبة وملك الرقبة علة لثبوت المتعة والبيع سبب لها وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع (قوله واما اذا وجب ذلك) اى اذا وجب المعنى الحقيقى الذى كان سببا للمعنى المجازى بعينه فى المجاز (قوله فلايصح ههنا الا اعتبار الاستعارة) اى لايصح اعتبار المجاز من الجانبين الا اعتبار الاستعارة وهو من جانب واحد كاطلاق استعمال الاسد على الرجل الشجاع و الحمار على البليد لا البليد على الحمار و لا الرجل الشجاع على الاسد يعنى لايقال الاسد رجل شجاع ولا الحمار بليد على طريق الاستعارة وكذا البيع يطلق على النكاح على طريق المجاز لكونه سببا لملك المتعة ولايطلق النكاح على البيع لانه اصل وسبب والنكاح فرع ومسبب لانه ثبت تبعا لملك الرقبة اولانه غير مفتقر اليه و المسبب مفتقر اليه فيستعار للفرع والسبب الحكم لان هذا الاتصال ثابت فى حق الفرع وهو ثبوت ملك المتعة لافتقاره الى ملك الرقبة

ولايصح ان يستعار الفرع الاصل لان هذا الاتصال يعنى افتقار المسبب وهو ثبوت ملك المتعة فى حق الاصل وهو ملك الرقبة معدوم لاستغنائه فيكون اتصاله الى السبب ناقصا وقاصرا فيكون المجاز من احد الجانبين اقوى واعرف وهذا الاتصال بين السبب والمسبب فى الافتقار كالجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على آخره لصحة آخره وافتقار الآخر الى الاولى فى اثبات الخبر مثلا اذا كان لرجل زوجان فقال زينب طالق وخديجة فاول الكلام وهو المعطوف عليه فقام فى نفسه لاستغنائه عنه وعلى هذا الاصل والسبب يستعار للمسبب لاعكسه كذا فى البزدوى فان قيل كما ان العلة مفتقرة الى المعلول فى المشروعية فكذلك السبب لم يشرع الا لحكمه فيكون مفتقرا الى المسبب فى كونه سببا فاذا جاز الاستعارة فى افتقار العلة الى المعلول من الجانبين بالاتفاق فكذا يجوز فى افتقار السببية قلنا لانسلم ان السبب لم يشرع الا للمسبب الاترى ان ملك الرقبة يوجد فى الامة المجوسية والاخت الرضاعية والعبيد والبهايم بدون وصف الاستمتاع فثبت ان السبب موجود بدون المسبب ومشروع بدونه واذا كان كذلك لايكون السبب لازما للمسبب فلايجوز اطلاق المسبب على السبب لانه ليس بلازم بخلاف اطلاق السبب على المسبب لانه لازم له وبخلاف اطلاق اسم المعلول على العلة لان المعلول لايوجد بدونها فكان مفتقرا فى وجوده الى العلة ولاجل هذا يجوز المجاز فى العلة والمعلول من الجانبين وفى السبب المحض من احدهما واما اذا كان المسبب مختصا بالسبب نحو اختصاص المعلول بالعلة فيجوز اطلاق المسبب على السبب لكون الافتقار من الجانبين بسبب الاختصاص كالعلة والمعلول فصحت الاستعارة من الجانبين كافتقار جنس النبات بجنس الماء وافتقار الخمر بالعنب بخلاف المتعة فانها تثبت تبعا لملك الرقبة ولايوجد الااتفاقا كما سبق فلايكون مختصا بالفاظ التمليك فلايصح الاستعارة من الجانبين بل من جانب وفى هذا المحل اسؤلة واجوبة لكن لايساعده المقام (قوله وهكذا حكم الطلاق والعتاق) يعنى الفاظ العتق مثل التحرير والاعتاق وانت حرة وغيرها يصلح ان يستعار للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وهى توجب زوال ملك المتعة تبعا لاقصدا فصحت الاستعارة مثلا اذا قال لامرأته اعتقتك وحررتك وانت حرة ونوى الطلاق وقع الطلاق فان قيل قولك بعت ابنتى او وهبتها منها لايحتاج الى النية وينعقد النكاح بدونها وههنا يحتاج الى النية قلت الفرق ان محل المجاز فى الفاظ التمليك متعين

لان الحرة لاتكون محلا للبيع ولاللهبة حقيقة فتعين المجاز مرادا بلا نية وهو عقد النكاح واما اذا قال حررتك وانت حرة او اعتقتك فيجوز ان يضاف اليها باعتبار حقيقة الحرية ويجوز ان يكون مستعارا عن الطلاق فلابد من النية قال الشافعي يصح ان يستعار الطلاق للعتق لانها تتشابهان فى المعانى اقول التشابه طريق من طرق الاستعارة كالتشابه بين الاسد والانسان مع وصف الشجاعة و بين الحمار والبليد فى وصف البلادة والدليل على وجود التشابه بين الطلاق والعتاق انهما بنيا على الاسقاط والسراية اما الطلاق فيقال اطلقت البعير اى ارسلته ويقال اطلقت الطير اى خليته فثبت انهما فى اللغة اسقاط وفى الشرع يعنى رفع قيد النكاح واذا رفع قيد ملك اليمين يكون بمعنى الاسقاط ومعنى السراية انه اذا طلقها نصف الطلاق يقع الكامل كما اذا اعتق نصف العبد يقع الكل عندهما وعنده اذا كان موسرا والمناسبة فى المعانى من اسباب الاستعارة مثل المناسبة فى الاسباب اقول لاتصح هذه الاستعارة اى استعارة الطلاق عن العتاق عندنا لان صحة الاستعارة مبنى على الاتصال اما ذاتا او معنى والاتصال الذاتى فى الشرعيات يكون بين السبب والمسبب وزوال ملك النكاح ليس بسبب لزوال ملك الرقبة بالاتفاق واتصال المسبب بالسبب لايصلح طريقا للاستعارة المسبب كالشبكة للصيد والاب للابن باتفاق الخصم ايضا والاتصال من حيث المعنى معدوم ايضا لان الاستعارة لاتصح بالمشاكلة بكل معنى قائم بالماهية بدون ان يكون لازما مشهورا مختصا عندنا وعند الخصم يجوز بكل وصف سواء كان مشهورا او غير مشهور واما عندنا لاتجوز الاستعارة بالمعانى المشاكلة الداخلة تحت الماهية الا ان يكون تلك المعانى مختصة لازمة مشهورة لاتنفك عن الماهية ولايتصور الماهية بدونها كالشجاعة للاسد والبلادة للحمار كذا فى البزدوى وشروحه (قوله ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما) لما فرغ من الاتصال الذى يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للمسبب ولايصح عكسه شرع فى الاتصال الذى يصلح ان يستعار الفرع للاصل والمسبب للسبب فقال ثم ان كانت الخ (قوله التبعية فى الجملة) لان اللزوم والاتصال بينهما فى العقل بوجه ما يكفى فى المجاز (قوله لامتناع الانفكاك) اى لامعنى اللزوم ههنا امتناع الانفكاك كاللزوم فى العلة والمعلول (قوله كالسبب والمسبب المقصود به الخ) قوله المقصود صفة المسبب وضميره راجع الى السبب (قوله وان كانت معلولة) وصلية والضمير راجع الى العلة الغائية (قوله فيجوز

استعمال احدهما في الآخر الفاء فذلكه) والمعنى اذا كان الاتصال من حيث السببية اتصال الحكم بالعلة اى اتصال المعلول بالعلة التى توجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لايثبت الا بعلته فيجوز استعمال احدهما في الآخر مجازا (قوله كالشراء والملك) يعنى كاستعارة الشراء للملك والملك للشراء من الطرفين لان الشراء سبب للملك فيطلق عليه بلا نزاع والملك علة غائية للشراء لان الشراء انما يكون بملاحظة الملك فيكون علة غائية فيطلق على المعلول بلا نزاع ايضا لان المعلول لا ينفك عن العلة (قوله حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر) اى عبدا منكرا وانما قلنا منكرا لان في العبد المعين يستوى الملك والشراء مثلا اذا قال ان ملكت هذا العبد او اشتريت هذا العبد فهو حر يستوى الحلف بالملك والشراء في ان النصف الباقى يعتق في الوجهين ووجهه ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين لانه غائب فيحنث وان لم يجتمع الملك واما في الحاضر فصفة الاجتماع لغو لانه يعرف بالاشارة اليه فاذا لم يوجد صفة الاجتماع لم يحنث ولان بدون الاشارة الى المعين قصده نفى الغنى عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا ملكه متفرقا وفى المعين قصده نفى ملكه عن المحل وقد ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في جامع شمس الائمة وفخر الاسلام (قوله فاشتراه متفرقا) اى ملك العبد بعقدين مثلا ملك نصفه بعقد فباعه ثم ملك النصف الباقى بالدفعة الثانية لم يعتق كله ونصفه حتى يجتمع الكل في ملكه سيأتى تحقيقه (قوله عنيت بالملك الشراء) يعنى اذا قال اردت بالملك في قوله ان ملكت الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب وهو الملك على السبب وهو الشراء صدق ديانة وقضاء فيعتق النصف الثانى (قوله لان العبد لايعتق) علة لقوله صدق (قوله في قوله ان ملكت) اى لايعتق من العبد في قوله ان ملكت لا كلا ولا بعضا حتى يجتمع الكل في ملكه لان الملك مطلق والمطلق راجع الى الكامل والكامل لايوجد الا باشتراء الكل بصفقة واحدة او بصفقتين او اكثر مع اجتماع الملك وهذا استحسان من اصحابنا والقياس ان يعتق لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير صفة الاجتماع والافتراق (قوله ويعتق في قوله ان اشتريت عبدا) يعنى لوقال رجل ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فقط لم يعتق وان باعه ثم اشترى النصف الباقى يعتق قياسا واستحسانا لان الاجتماع في الشراء ليس بشرط فالاجتماع في كونه مشتريا بعد زوال النصف متحقق الاترى اذا اشترى عبدا ثم باعه يسمى مشتريا عرفا وعادة وان لم يجتمعا

(قوله فقد على ما هو اغلظ عليه) اي قد اختار الضرر عليه اقول في قوله فاشتراه متفرقا تكلف بارد لانه اذا لم يحمل قوله فاشتراه متفرقا على اشتراء النصف اولا متفرقا ثم باعه فاشتراه النصف الباقي فيشكل التفرقة بين قوله ان ملكت و بين قوله ان اشتريت لان الاشتراء متفرقا لم يمنع اجتماع الملك وان يكون مشتريا ما لم يعتبر بيع النصف الاول في الاشتراء المتفرق فيعتق العبد في كلا الوجهين فلا يظهر الفرق ولا يؤدي عبارته مراده فتأمل اعلم ان المسئلة على اربعة اوجه الاول الحلف على ملك عبد منكر والثاني الحلف على عبد معين و الثالث على شراء عبد منكر والرابع الحلف على شراء عبد معين اما الاول فهو ان يقول ان ملكت عبدا فهو حر ان ملك كل عبد عتق وان ملك نصف عبد لم يعتق وان ملك نصفه ثم باعه ثم ملك النصف الآخر عتق عليه في القياس ولم يعتق في الاستحسان وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير صفة الاجتماع والافتراق فاذا اجتمع النصفان في الملك عتق فكذلك اذا افترق النصفان قياسا على المعين وجه الاحسان ان الملك مطلق والمطلق راجع الى الكامل وهو ما كان بصفة الاجتماع فثبت ان قيد الاجتماع بهذه الدلالة و فيه دلالة اخرى فان الرجل يقول والله ما ملكت الف درهم قد انفق على نفسه الف الف درهم ومع هذا كان صادقا في يمينه لانه لم يجتمع في ملكه الف درهم فثبت ان صفة الاجتماع ثابتة في الملك حتى قيل ان محمدا وضع هذه واختها ولم يفهم اصحابه وكان على باب مسجده رجل يقال له اسحق فنادى وقال يا اسحق هل ملكت الفا فقال لا فقال هل اشتريت بالف درهم قال نعم و قيل كان المنادى ابا بكر الاسكاف و اما الثاني فهو ان يحلف و قال ان اشتريت عبدا فهو حر فان اشتراه عتق وان اشترى نصفه فقط لم يعتق وان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق قياسا واستحسانا والفرق بين الاستحسانين في المسئلتين ان الاجتماع في الملك شرط بحكم العرف والعادة والاجتماع بعد الزوال لا يتحقق اما الاجتماع في الشراء ليس بشرط فالاجتماع في كونه مشتريا بعد الزوال متحقق الا يرى انه اذا اشترى ثم باعه يسمى مشتريا عرفا وعادة الا يرى انه لو حلف وقال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترى لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى النصف الآخر بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع صفة كونه مشتريا في الكل فيعتق النصف الباقي واما الثالث والرابع فهو ان يحلف على ملك عبد معين اوشراء عبد معين بان قال ان اشتريت هذا العبد اوملكت هذا العبد فهو حر فان ملك نصف

اواشترى النصف لم يعتق وان ملك الكل عتق وان ملك النصف الاخر بعد
زوال الاول عن ملكه اواشترى النصف لم يعتق فى الفصلين بلاخلاف والفرق
بين الفصل الاول والثانى ان الاجتماع صفة والصفة فى المعين لغو وفى الغائب
معتبركما فى الدار الاترى أنه اذا حلف لايدخل دارا فدخل دارا صارت صحراء
لايحنث لان البناء صفة والصفة فى الغائب معتبر ولوقال هذه الدار فدخل بعد
ماصارت صحراء يحنث لانها تعرف بالاشارة لابالصفة هذا اذاكان الشراء صحيحا
حتى عتق نصف الاخر فى الشراء ولم يعتق فى الملك فامااذاكان الشراء فاسدا
فلايعتق (قوله واذاقال ان اشتريت فقال عنيت الملك) يعنى اذاقال من حلف
اذا اشتريت عبدا فهو حرحتى يشترط فيه صفة الاجتماع بانقال عنيت بالشراء
الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب وهو طريق الاستعارة (قوله
صدق ديانة) حتى لايعتق النصف الباقى وبقوله نويت الملك يجيب المفتى لوجود
طريق الاستعارة (قوله وان لم يصدق قضاء) لانه اراد تخفيفا فلم يصدق القاضى
قوله نويت الملك لانه ادعى تخفيفا على نفسه واراد دفع الضرر فلايقبل للتهمة
لا لعدم صحة الاستعارة اقول فيه بحث لانه لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر
واراد الملك فملكه هبة اوارثا يعتق وعلى ماذكره المص لايعتق ويمكن ان يجاب
عنه ان مراده بالملك فى صورة الاشتراء لان فيه تهمة وتخفيفا واما اذااراد بالشراء
الملك فملكه بالهبة اوالارث فقدعنى ماهو اغلظ عليه كما اراد بالملك الشراء
ويؤيده قوله لايجب فى المجاز ان يكون معنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه
بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر اوغيره فهذا
كذلك (قوله ونحو الكل والجزء المستلزم ذلك الجزء له) عطف على قوله كالسبب
اقول اقامة الضمير المستتر مقام اسم الاشارة ليس بممنوع وان جاز وضع الضمير مقام
الاشارة كقول روبة فيها خطوط وسواد وبلق كأنه فى الجلد توليد البهق ۞ وسئل
عن ضمير كأنه ان كان راجعا الى الناقة تقتضى كانها وان كان راجعا الى سواد
وبلق يقتضى كانهما فقال ويحك بوضع الضمير موضع اسم الاشارة انتهى
فيكون التقدير كان ذلك ويجوز الاشارة بذلك الى التثنية كقوله تعالى عوان بين ذلك
وكقول الشاعر ان للخير وللشر مدى وكلا ذلك وجه وقبل والى التأنيث والجمع
كما نص ابو حيان فى البحر فى قوله تعالى ذلك الكتاب المبين حاصله ان كانت الاصالة
والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما كالسبب والمسبب الخ ونحو الكل
والجزء المستلزم للكل مثال الجزء المستلزم له الرأس والعنق والفؤاد (قوله ومبنى

على العرف) اى الجزء المستلزم للكل مبنى على العرف توضيحه ان اهل اللسان
اتفقوا على اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز وهذا ليس كالعام
اذا اريد بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جميع من المسميات لالاستغراقها
عندنا والشمول موجود فى البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه
يقول انه مجاز فى البعض ايضا كما سبق تحقيقه فى الامر وكذا اطلاق البعض
على الكل من جهات المجاز عندهم الا ان البعض يعبر عنه وذهب بعض
اصحاب الشافعى وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة ومال اليه فخر الاسلام
وشبهتهم ان العام لو اريد بعضه يكون حقيقة فيه وكذا هذا وان كان بعضه
لان من شرط المجاز ان يكون معنى المجازى مغايرا للمعنى الحقيقى وهذا هو غير
المعنى الحقيقى لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان من شرط
ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فما بقى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط
فلا يتحقق المجاز وجوابه مذكور مفصلا فى بحث الامر واجاله انه مجاز لان اسم
الحقيقة لايتردد بين الحقيقة والمجاز ولانه تعداه كما قال الكرخى والجصاص
(قوله حيث يقال للشخص الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه
لاغيره) الظاهر ان يقال ورجله بدل لفظ اولان لفظ الانسان موضوع بازائه معنى
الانسانية فلاينتقض ذلك بقطع يديه ورجليه وانفه واذنه وبالعمى (قوله فاعتبر
الجزء الذى لايبقى الانسان موجودا بدونه) اى اعتبر فى العرف الجزء الذى لايبقى
الانسان حيا بعده كالرأس والعنق والفؤاد (قوله واطلاق العين على الرقيب) هذا
جواب سؤال مقدر تقديره لما كان اطلاق الجزء على الكل معتبرا بالجزء الذى
لايبقى الانسان بدونه فكيف يطلق العين على الرقيب واللسان على الترجمان مع
ان الاعمى ومقطوع اللسان الجبين كثير فى الدنيا فاجاب بقوله فانما هو من جهة
ان الانسان يوصف كونه رقيبا لايوجد بدونه اى بدون ذلك الوصف حاصله
ان استعمال العين وهى العضو الباصر المخصوص فى الربيئة وهى الشخص الرقيب
مجاز مرسل لان العين لفظ موضوع لجزء الشئ فيكون اطلاق لفظ الجزء على
الكل مجازا مرسلا بيان وجه تسمية الرقيب مع بقائه بدونه لان العين لما كانت هى
المقصودة فى كون الشخص ربيئة لان غيرها من الاعضاء مما لايغنى شيئا بدونها
صارت العين كانه الشخص كله فلابد فى الجزء المطلق على الكل من ان يكون
لذلك الجزء المطلق على الكل مزيد اختصاص بالمعنى الذى قصد بالكل
مثلا لايجوز اطلاق اليد اوالرجل اوغيرهما على الرقيب وان كان كل منهما

جزأ منه و بهــذا الاختصاص يطلق عليه وكذا اطلاق اللسان على الزجان اقول فيه بحث لان العين من الفاظ مشتركة واحد معانيه الرقيب وكذا قال صاحب الكشف وابو حيان فيكون استعماله في الرقيب حقيقة لا مجازا وكذا اللسان في الزجان فتأمل واعلم ان الرقيب صيغة مبالغة ولا يجئ المبالغة من فعيل الا اذا حول من فاعل كعليم كما سبق تحقيقه في اول كتابنا قال ابو حيان في البحر الرقيب فعيل للمبـالغة من رقب يرقب رقبا ورقوبا ورقبانا احد النظر الى امر ليتحققه على ما هو عليه و يقترن به الحفظ ومنه قيل للذى يرقب خروج السهم رقيب انتهى (قوله الاول فليـدع ناديه) اى اهل مجلسه يعني مثال استعمـال المحل فى الحال نحو قوله تعـالى فليدع ناديه لان ناديا هو المجلس الذى ينتدئ فيه قوم ابى جهل فيكون المراد بناد اهله وهم الحالون فيه (قوله والثانى) اى استعمال الحال فى المحل نحو قوله تعـالى واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله (قوله فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة) يعني شرعية ملك الرقبة ليست لاجل حصول ملك المتعة لان افتقار المسبب وهو ثبوت ملك المتعة فى حق الاصل وهو ملك الرقبــة معدوم لاستغنائه عنــه فلا يكون السبب مشروعا لاجل المسبب على سبيل الاصالة بل ثبوت المسبب بهذا السبب اتفاقية الا ترى ان ملك الرقبة يوجد فى العبــد والاخت من الرضاع و الامة المجوسية والبهايم ولو شرع لهذا المسبب لم يوجد فى غيرها ومثل هذا السبب يطلق عليه الاتصـال بين السبب والمسبب ولا يطلق المسبب عليــه لاستغنائه عنه (قوله فيقــع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) اقول هذا تفريع لقوله فلا يجوز المجـاز الا من طرف الاصل وهو السبب المحض لا من الطرف الفرع و هو المسبب لان الاتصال فى السبب المحض ناقص وقاصر لاستغنـائه عنــه كما سبق (قوله وتلك الازالة) اى ازالة ملك الرقبــة (قوله سبب لهذه) اى سبب لملك المتعة (قوله لانها يفضى اليها) اى لان ازالة ملك الرقبة تفضى الى ازالة ملك المتعة (قوله وليست وهى مقصودة منها) اى ليست ازالة ملك المتعة مقصودة من ازالة ملك الرقبة يعني ان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبــة وتلك الازالة توجب زوال ملك المتعــة تبعا لا قصدا كاستعمال البيع فى النكاح لان البيــع وضع لتمليك ملك الرقبــة و ذلك يوجب ملك المتعــة تبعا لا قصدا فيستعار الاصل للفرع لا عكسه فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق الا ترى اذا قال رجل لامته طلقتك اوانت طالق او باين اوحرام ونوى العتق لم تصح هذه الاستعارة ولا يعتق عند اصحابنا خلافا للشافعى (قوله فان قيل

المعتبر في المجاز الخ) هذا السؤال يرد على قوله فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة حاصله ان استعارة العتاق عن الطلاق غير صحيح لان الاستعارة مبنية على الاتصال بين السبب والمسبب في المعنى الحقيقي والمجازي فمعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية لغة وشرعا على ما حققه فخر الاسلام فكيف يستعمل في الطلاق وهو ازالة ملك المتعة فكيف يقال انه وضع لازالة ملك الرقبة وهو سبب لازالة ملك المتعة (قوله قلنا قد يقوم الغرض من المعنى الحقيقي مقامه الخ) هذا معنى ما قاله فخر الاسلام ان معنى الحقيقي ما وضع له اسمه وما احتمله محله انتهى فعلى هذا يكون ازالة ملك الرقبة غرضا من معنى الحقيقي للعتق فيكون ازالة ملك الرقبة سببا لازالة ملك المتعة وهو سببه فيستعمل مجازا فيه كاستعمال البيع الموضوع لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة بلا عكس فثبت ان زوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة وزوال ملك النكاح ليس بسبب لزوال ملك الرقبة بالاتفاق واتصال المسبب بالسبب هنا لا يصلح طريق الاستعارة المسبب عن السبب باتفاق الخصم ايضا هذا في الاتصال الذاتي لكن النزاع بيننا وبين الخصم في الاتصال من حيث المعنى وعندنا هذا معدوم في الاصل ايضا لاستغنائه عنه اعلم ان المراد من الاتصال ان يكون احدهما سببا الآخر وهذا كاف في المجاز على ما ذهب اليه المحققون فلا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام الى الاتصال بين السببين ايضا مثلا الفاظ التمليك الفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة (قوله قال الشافعي يقع العكس ايضا) اي قال الشافعي يصح ان يستعار الطلاق للعتق كما يصح عكسه (قوله لكن لا بطريق السبب على السبب بل بطريق الاستعارة) يعني قال الشافعي طرق المجاز كثيرة فاستعمال الطلاق في العتق من حيث السببية فيجوز استعماله بطريق الاستعارة لكونه متشابهاله في المعنى والتشابه في المعنى طريق من طرق الاستعارة كالتشابه بين الاسد والانسان في وصف الشجاعة وبين الحمار والبليد في وصف البلادة (قوله اذ كل منهما اسقاط بني على السراية واللزوم الخ) من قوله اذ كل منهما الى قوله قلنا مذكور في التوضيح بعبارته يعني الدليل على التشابه انهما بنيا على الاسقاط والسراية في اللغة والشرع اما في اللغة فيقال اطلقت البعير اي ارسلته ويقال اعتقت الطير اي خليته فثبت انهما في اللغة اسقاط واما في الشرع فالطلاق رفع قيد ملك النكاح والعتاق رفع قيد ملك اليمين وكانا بمعنى الاسقاط في الشرع ايضا ويقال اسقاط الحق فيهما واما السراية فانه

اذا طلقها نصف الطلاق يقع الطلاق الكامل كما اذا اعتق نصف العبد يعتق الكل عندهما وعنده اذا كان موسرا كذا في البرهان واما اللزوم فانهما لا يرتدان بالرد ولا يحتمل الفسخ والتعليق بعد الايجاب فاذا ثبت التشابه صحت الاستعارة لان المناسبة في المعاني من طرق الاستعارة مثل المناسبة في الاسباب (قوله قلنا في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من ازالة القيد الذي هو الطلاق) توضيحه ان الاعتاق اثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير اى الفرخ اذا قوى وطار عن ذكره اى عشه ومن هذا المعنى وهو القوة يقال عتاق الطير كواسبها وهو البازي والصقر والشاهين لزيادة قوة فيها فيقال عتقت البكر اذا ادركت اى بلغت لزيادة القوة وهذا المعنى في العتق شايع في كلام العرب والمراد من القوة الشرعية اهل الولاة والشهادة وسائر التصرفات وكذا معناه الشرعي لان الرق ثابت على الكمال حتى يسلب عنه الولايات كلها وصار كالبهايم والجماد وسلطان المالكية ساقط عنه فثبت ان الاعتاق اثبات القوة الشرعية لغة وشريعة وليس بين ازالة قيد النكاح لتعمل القوة الشرعية التي ثابتة المرأة قبل النكاح ومع النكاح بالاهلية والعقل والبلوغ عملها من التزوج بزوج آخر والخروج والبروز وبين اثبات القوة الشرعية بعد العدم اى بعد صارت معدوما بالاستيلاء والقهر عليها مشابهة كما ليس بين اطلاق الحي برفع القيد عن المحبوس وبين احياء الميت حقيقة فاهذا الا كن استعار الحمار للزكي والاسد على الجبان واما ضعف معنى الطلاق المستعمل في العتاق فان معنى الطلاق الذي وضع له اسمه وهو رفع القيد لان الطلاق عبارة عنه في اللغة وما احتمل محله وهو نوع حبس ثبت حقا الزوج على الزوجة فالنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية عنها الا ترى ان الزوجة تملك الرقبة وسائر الولايات هذا هو معناه لغة وشرعا وتوضيحه اما لغة فلان معناه في اللغة الارسال والتخلية يقال اطلق البعير اذا رفع عقاله واطلق المسجون اذا خلى سبيله واطلق العبد اذا رفع قيده واطلق الطير اذا ارسله واما شرعا فلان النكاح يوجب كونها محبوسة لحق الزوج حتى لا يجوز لها الخروج والبروز بدون اذنه ولا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب مالكية المال ولا ولاية الشهادة وان جميع التصرفات والولايات ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبل النكاح فالطلاق رفع القيد ويرسل الحبس الذي ثبت بالنكاح وهذا هو القيد الذي احتمله المحل لا غير فلا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى المشابهة في الاستعارة هو المشابهة في المعنى الخاص المشهور بينهما فلا يجوز

الاستعارة بمعنى غير مشهور بينهما والاجازت استعارة السم عن الشهد والسماء من الارض وجميع المتضادين عن اضدادها باعتبار المشابهة فى الشيئية والحدوث والوجود ولايقول به احد الا ترى ان العرب تسمى الشجاع اسدا للاشتراك فى المعنى الخاص المشهور اللازم لاينفك عن الماهية ولايتصور الماهية بدونه مثل الشجاعة للاسد والبلادة للحمار ولان الابتلاء يسقط يعنى ان الله تعالى امرنا بالاعتبار بقوله تعالى فاعتبروا يااولى الابصار وهو رد الشئ الى نظيره بالوصف المؤثر واوجاز الاستعارة والتعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولاللعالم فضيلة على الجاهل فى التعليل والاستعارة ولاللجاهل نقيصة فاستوى العالم مع الجاهل وهذا منتف بقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون فثبت ان الاستعارة انما تقع بوصف لازم مشهور له اثر الاختصاص لابكل وصف عام يكون له ولغيره على سبيل العموم والابطل الامتحان ويصير الموجودات فى الاحكام كلها متناسبة مع ان طريق المجاز انما وضع لاظهار الفصاحة والبلاغة وليزداد الاحكام حسنا وطراوة وليتميز العاقل من غير العاقل والعالم من الجاهل والزكى عن الغبى فى ابداع الاستعارات والمجازات واستخراج غرائب التمثيلات واستنباط عجايب التشبيهات على وجه بديع ونظم غريب وتمثيل مونق وتشبيه مرق لقوله تعالى قوارير من فضة والله الهادى الى سبيل الرشاد (قوله لان المستعار له يجب ان يكون اضعف) فى وجه الشبه كرجل الشجاع والرجل البليد من الاسد والحمار وههنا ليس كذلك لان المشبه وهو الاعتاق اقوى من المشبه به وهو الطلاق فلايجوز الاستعارة من الجانبين لان السبب كان محضا فيصح اطلاقه على المسبب فلايصح اطلاقه على السبب المحض (قوله قد يكون مبنية على التشابه) يعنى ان الاستعارة مبنية على التشبيه وقد يكون مبنية على التشابه بان يجعل احد الشيئين اصلا والآخر فرعا وبالعكس فلا يكون المستعار له اضعف فى وجه الشبه والمستعار منه اقوى واشد منه (قوله ويحصل المبالغة باطلاق احد المتشابهين على الآخر) وجهه هو وهو ادعاء حتى صار المشبه من جنس المشبه به بان يجعل الرجل الشجاع فردا من افراد الاسد ادعاء فكان استعمال الاسد فى الرجل الشجاع كاستعماله فى حقيقة المفترس وكذا استعمال الصبح فى غرة الفرس لان غرة الفرس صار مستعملا فيما وضعت له ادعاء وهو الصبح هذا مجاز عقلى (قوله وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه) انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان اقول كون المشبه به اقوى فى وجه الشبه فى مجاز لغوى والاستعارة كلها مجاز لغوى

عند الجمهور فيكون الاسد مثلا موضوعا للمشبه به لا للمشبه ولا لاعم منهما فيكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه لان استعماله فى المشبه به يكون فيما وضع له وفى المشبه فى غير ماوضع له بيانه ان البيانيين اختلفوا فى ان الاستعارة مجاز لغوى ام عقلى فذهب الجمهور الى انها مجاز لغوى بمعنى انها لفظ استعمل فى غير ماوضع له لعلاقة المشابهة والدليل على ذلك ان الاستعارة كاسد مثلا فى قولنا رأيت اسدا يرمى موضوعة للمشبه به اعنى السبع المخصوص للمشبه اعنى الرجل الشجاع ولا لامر اعم منهما كالشجاع مثلا ليكون كل منهما حقيقة كاطلاق الحيوان عليهما وهذا معلوم قطعا بالنقل عن ائمة اللغة فح يكون استعماله فى المشبه استعمالا فى غير ماوضع له مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له اعنى المشبه به فيكون مجازا لغويا فيكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه وهذا معنى قول المص اقول قد تقرر فى ذلك العلم ان الجامع فى المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد الخ بيانه ان الجامع بين البابين مثلا الشجاعة فى المستعار منه اعنى المشبه به يجب ان يكون ذلك الجامع اقوى واشد من المستعار له اعنى المشبه لان لفظ المشبه به مستعار فيكون بمنزلة لباس طالب عارية من المشبه به لاجل المشبه فيكون فرعا لا اصلا فيكون ضعيفا من الاصل فيكون منعا لقول المعترض (قوله قال صاحب المفتاح فى الاستعارة) اقول هذا دليل لمدعاه كانه قال لانه قال صاحب المفتاح (قوله هى اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين فى الحقيقة الخ) يعنى اذا وجدت وصفا كالشجاعة مثلا مشتركا بين ملزومين مختلفين كالاسد والرجل لان وصف الشجاعة مشترك بين اسد ورجل شجاع ملزومين مختلفين (قوله هو فى احدهما اقوى منه فى الاخر) اى الوصف المشترك اعنى الشجاعة فى الاسد اقوى من الرجل لان لفظ الاسد موضوع له (قوله وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما الخ) اراد بقوله وانت الخطاب الى المعترض حاصله ان المراد بالاستعارة عند جمهور البيانيين مجاز لغوى وهو موضوع للمشبه به لا للمشبه ولا لاعم منهما وانت تريد المجاز العقلى وهو ان يدعى ملزوم الاضعف وهو الشجاعة من جنس ملزوم الاقوى وهو الاسد بان تدعى دخول المشبه فى جنس المشبه به بان يجعل الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد فيكون استعمال الاسد فى الرجل الشجاع مثلا استعمالا فيما وضع له كاستعمال الاسد فى الاسد فلا يكون مجازا لغويا بل عقليا بمعنى ان العقل تصرف وجعل الرجل الشجاع من جنس الاسد وجعل ماليس فى الواقع واقعا مجاز عقلى ليس بمعتبر عند جمهور البيانيين وكلامنا فى مذهب

الجمهور والمذهب المنصور بين المجاز العقلي مر دود بان الادعاء لا يقتضي كون الاستعارة فيما وضعت له للعلم الضروري بانها مستعملة في الرجل الشجاع مثلا والموضوع له هو السبع المخصوص والمعتبر في الاستعارة والمجاز الاتصال والعلاقة بين معنى الحقيقي والمجازي وفي الادعائي لا يوجد معنى الحقيقي (قوله واورد هذا المعترض الخ) هذا دليل اخر والجام الخصم بكلامه لانه قال ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد ثم اجاب بايراد نفسه مع تسليمه ان الجامع في المستعار يجب ان يكون اقوى واشد والمدعى ذلك والدليل على ذلك قوله مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى (قوله نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه) حاصله تسليم التشبيه مبني على التشابه وتسليم عدم اشتراط قوة وجه الشبه في التشابه لكن فرق بين التشبيه و بين الاستعارة وكلامنا في الاستعارة لا في التشبيه وفي هذا المحل كلام كثير لكن لا يساعده المقام (قوله وكذا ينعقد) اي كانعقاد الطلاق بلفظ البيع ينعقد اجارة الحر بلفظ البيع بلا عكس بناء على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس قال بعض مشايخنا ان البيع لا ينعقد بلفظ الاجارة والاجارة ينعقد بلفظ البيع (قوله حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بعمل كذا) ينعقد اجارة يعني لو قال الحر بعت نفسي شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة لان انعقاد الاجارة بلفظ البيع يتصور في الحر (قوله ولو ترك واحد من القيود يفسد العقد) اي عقد الاجارة بلفظ البيع لان البيع اذا كان مضافا الى الحر مع بيان المدة والثمن والعمل ينعقد الاجارة واما اذا كان البيع مضافا الى الحر لا ينعقد لانه مضاف الى غير محله وكذا اذا لم يبين المدة والثمن والعمل يفسد عقد الاجارة فلابد من بيان كل منها (قوله ولو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا) اي بالاتفاق لان ركن البيع صدر من اهله الى محله فوجب القول بالنفاذ لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة فلا يمكن حمله على الاجارة (قوله فان ذكرت) اي المدة في اجارة العبد بلفظ البيع فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي ينعقد اجارة كذا في الاسرار اقول بيانه ما قاله صاحب البرهان وان كان مع بيان المدة بان قال بعت منك عبدي شهرا بدرهم فهذا لا رواية في انعقاده و يجوز ان ينعقد اجارة لانه ذكر في الاسرار ان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا فعلى ذلك التعارف يجوز واذا جاز في تعارف اهل بلدة جاز في غيره اذا اتفق العاقدان عليه ويجوز ان لا ينعقد اجارة كما اشار اليه فخر الاسلام في قوله و يتصور ذلك في الخروج ينعقد بيعا صحيحا لامكان العمل

بالحقيقة لان المحل قابل للحقيقة ويحمل على تأجيل الشهر كما هو المعهود فى قولهم بعتك هذا الى شهر فكذا هذا انتهى اقول هذا موافق بقاعدة الاصول ان الحقيقة اصل والمجاز خلف عنها بالاتفاق والمصير الى المجاز موقوف على تعذر الاصل وهو العمل بالحقيقة فلا تعذر فيه فيحمل عليها (قوله لكنه لا يصح) لان محمدا رحمه الله ذكر فى اول كتاب الصلح من المبسوط اذا قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز (قوله ليس بفساد المجاز) يعنى عدم انعقاد الاجارة بلفظ البيع ليس لفساد فى الاستعارة لان استعارة البيع للاجارة جائز لغة (قوله لا تصلح محلها) اى المنفعة لا تصلح محلا لاضافة العقد اليها (قوله لكونها معدومة) اى لكون المنفعة معدومة وليس فى مقدور البشر ايجادها حتى لو اضاف اليها الاجارة لم يجز يعنى اذا قال اجرت منافع هذه الدار منك بكذا الى كذا لم يجز فكذا اضافة البيع الذى يستعارلها بل بطريق الاولى وانما انعقد الاجارة بلفظ الاجارة اذا اقيم العين مقام المنفعة فكذا فيما يستعار لها وهو البيع يجب اقامة العين مقام المنفعة فصار عدم الجواز فى اضافة البيع الى المنفعة كالبيع يستعار للنكاح فى غير محله وهو المحرم من النساء فانها اذا لم يكن محلا لاضافة النكاح اليها حقيقة لم يكن محلا لاضافة البيع المستعار للنكاح فكذلك المنافع لما لم يكن محلا لحقيقة الاجارة فلا يكون محلا لما يستعار لها وهو البيع فثبت ان الفساد لعدم المحل للاضافة لا لفساد فى الاستعارة وشرائطها (قوله او عاما دخل فيه الحقيقى) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والاجارة والعارية اقول حاصله اذا اضاف الدار الى فلان فانما يراد بالاضافة نسبة السكنى اليه وفى نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لا محالة فيتناوله عموم المجاز كذا فى البزدوى ومحصوله ان قوله لا ادخل دار فلان يحتمل النسبتين والاصل فى الاضافة نسبة الملك فقلنا ان هذه الاضافة تستعار عن نسبة السكنى يعنى لا ادخل دارا مسكونة لفلان او موضع سكنى لفلان بدلالة حال الحالف لان الحامل عليه البغض والعداوة والدار بنفسها لا تعادى ولا تهجر عادة وانما يعاد ويهجر لبغض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا نسبة الملك فيدخل فى عموم هذا الكلام العارية والاجارة والملك كذا ذكر فى كتب الفقه وكذا فى قوله لا اسكن دار فلان وذكر فى اصول الامام السرخسى انه لو دخل دار فلان وهو ليس مسكونة له لا يحنث وذكر فى فتاوى الظهيرية انه لو دخل دار فلان وهو ليس بساكن فيها يحنث فهذا جمع

بين الحقيقة والمجاز قلنا يحتمل ان يقع الجواب على مذهب من جوز الجمع بين الحقيقة والمجاز ويحتمل ان يكون المراد دارا منسوبة الى فلان فهذا يتناول نسبة الملك وغيره (قوله اولا نحو لاتبيعوا الصاع بالصاعين) يعنى لايدخل فى ذلك العام المعنى الحقيقى نحو لاتبيعوا الصاع الخ وفى هذا المحل كلام طويل غايته ان النهى مضاف الى المعيار من حيث المظروفية فقط ولايتناول المعيار المخصوص وهو الصاع لان بيع الصاع الجديد المصنع بالصاعين الباليين جائز بلانزاع (قوله وحكمها ايضا جواز نفيها) اى نفى الحقيقة يعنى اذا اطلق لفظ الاسد على الرجل الشجاع فيكون مسمى مجازا يصح ان يقال ان الرجل الشجاع ليس باسد حقيقة كما يصح نفى الابوة عن الجد مع ان الجد يطلق على الاب يقال للجد اب مجازا لكن يصح نفيه عنه كما يقال الجد ليس باب فى نفس الامر حاصله ومن حكم الحقيقة ان لفظ الحقيقة لايسقط عن المسمى بحال ويصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسماه اولى به من غيره فاذا استعير لغيره احتمل السقوط يقال للوالد اب ولاينفى عنه بحال ويقال الجد اب مجازا ويصح نفيه لان الحقيقة موضوع وهذا مستعار وكانا كالملك والعارية (قوله اعلم انهم قالوا صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عند العقل وفى نفس الامر) يعنى قال مشايخنا ان صحة نفى المعنى الحقيقى الذى وضع لفظ معلوم عند العقل وفى نفس الامر (قوله عن المعنى المستعمل فيه) قوله عن المعنى متعلق بالنفى وضمير فيه راجع الى اللفظ (قوله علامة كون اللفظ مجازا الخ) خبران حاصله صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ الاسد عن المعنى وهو الشجاع المستعمل فى لفظ الاسد كما يقال الشجاع ليس باسد فى نفس الامر علامة كون لفظ الاسد فى الرجل الشجاع مجاز لان احدهما موضوع والاخر مستعار له فيصح نفيه عن المعنى الحقيقى للفظ (قوله وعدم صحته علامة كونه حقيقة) اى عدم صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ حقيقة كما لايقال الاسد الحقيقى ليس باسد حقيقة لان نفى الشئ عن نفسه لايجوز كما لايجوز ان يقال الموجود ليس بموجود للتناقض (قوله لان النفى ربما يصح لغة واللفظ حقيقة الخ) اللام متعلق بقوله قيدوا والمعنى ان النفى ربما يصح لغة مع كون اللفظ حقيقة لغوية ولايصح قاعدة كون اللفظ الحقيقة لايصح نفيه لانه يصح فى قولنا ليس زيد بانسان نفى الانسانية وهى معنى الحقيقى للانسان واما بقيد نفس الامر وهو الحيوان الناطق لايصح نفيه اقول الاولى فى المثال ان يقول كمن حلف لايأكل من هذا

الدقيق لا يحنث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا كما اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فأكل من عين الشجرة لم يحنث ايضا وكذا من حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته وكذا من حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرح فمات المجروح بعد اليمين من ذلك الجرح لا يحنث لان مقصود الحالف منع النفس عما في وسعه منع الجرح الموجود قبل اليمين وكذا من حلف ان لا يطلق امرأته وقد علق طلاقها بدخول الدار لان المقصود من الحلف منع النفس في المستقبل لا في الماضي وانت عرفت ان في هذه المسائل يجوز نفي الحقيقة لغة لا في نفس الامر الا ترى ان اكل الشجرة متعذر وكذا الباقي فيكون المسمى مهجورا فيصير بمنزلة الاستثناء فلا يرد النقض بقوله وجواز نفيها عن المسمى لانه لا حقيقة في الكلام لهذه المسائل لكن الاولى ان يقول في المتن الا ان يكون مهجورا كما قال فخر الاسلام (قوله فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق) اى عدم صحة نفي المعنى الحقيقي عن المجاز المستعمل في الجزء واللازم المحمولين نحو الانسان ناطق والناطق انسان اوالانسان كاتب والكاتب انسان متحقق مع انه مجاز لا حقيقي فيشكل (قوله واجيب عنه بانه يصح نفي مفهومه المطابقي) اى يصح نفي مفهوم الانسان اعني الحيوان والناطق عن المراد من الناطق والكاتب وهو مفهوما هما فقط لا ماصدق عليه لان حقيقة الانسان مجموع الحيوان الناطق والحيوان الكاتب لا جزائهما فلا يكون مستعملا في تمام ما وضع له فيكون مجازا فيصح نفيه بان يقال ليس مفهوم الانسان بناطق فقط بل مجموعهما فلا يرد الاشكال حاصله استعمال اللفظ بالزيادة والنقصان يكون مجازا عند الجمهور (قوله اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام والخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص) اقول هذا الايراد ليس بوارد الا عند من جوز استعمال كلمة من وما والذي مثلا في الخاص وهذا ضعيف والمذهب المنصور ان كلمة من يحتمل العموم والخصوص لان اصله مبهم في ذوات من يعقل فانك اذا قلت من في الدار استقام الجواب بالواحد فيقال زيد كما استقام بالجمع فيقال فلان وفلان وفلان لان من وما والذي عام بمعناه دون صيغتها وقول المشايخ اصلها العموم باعتبار كثرة الاستعمال فيه لا بالوضع واما سائر الالفاظ العامة فلا يستعمل في الواحد حقيقة فالتفصيل في البزدوي وشروحه

﴿فصل﴾ المجاز خلف عن الحقيقة قوله ويخلفها اى المجاز الحقيقة الخ) اى يخلف المجاز الحقيقة يعني يكون المجاز خلفا عن الحقيقة وفرعا لها لا استحالة

اجتماعهما مرادين بلفظ واحد باتفاق العلماء (قوله ثم اختلفوا فى ان الخلفية فى حق التكلم او فى حق الحكم) اعلم ان ههنا احكاما متفقة و احكاما مختلفة اما المتفقة فاربعة الاول ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز و الثانى ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق و الثالث ان المصير الى المجاز موقوف على تعذر العمل بالحقيقة والرابع ان حكم المجاز كحكم الحقيقة كالحكم الثابت بعبد الوكيل للموكل يساوى حكم الموكل فان الوكيل اذا اشترى جارية للموكل يجوز وطئها كما لو اشتراها لنفسه (قوله فقال ابو حنيفة فى حق التكلم لا الحكم) اى لا فى حق الحكم يعنى اذا قال الرجل لعبده هذا ابنى وهو اكبر سنا منه يعتق عند ابى حنيفة فيكون قوله هذا ابنى خلفا عن قوله هذا حر (قوله لانهما) اى المجاز والحقيقة من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة الا ترى انه يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز (قوله اى من حيث العربية سواء صح معناها اولا) حاصله المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم لا فى الحكم بل المجاز فى الحكم اصل الا ترى ان العبارة تتغير باللفظ دون الحكم فكان المجاز تصرفا فى التكلم فيشترط صحة اصل التكلم من حيث افادة المعنى فى نفسه وذلك بان يكون مبتدأ وخبرا موضوعين للايجاب بصيغته كما فى قوله هذا ابنى فاذا وجد صحة الاصل و تعذر العمل بحقيقته لكونه اكبر سنا منه وله مجاز متعين وهو الحرية صار مستعارا لحكمه بغيرنية كالنكاح بلفظ الهبة والبيع كذا فى البزدوى (قوله ولابد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه) يعنى ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل اعنى حكم الحقيقة على احتمال الخلف وامتنع وجود الاصل بعارض كمن حلف ليمسن السماء ان اليمين انعقدت للبر وهو الحكم الاصلى لاحتمال وجود الاصل لانه من الممكنات كمعراج النبى وعروج عيسى وادريس والملائكة مع انه محسوس البشر فى الجملة لكنه متعذر لانه غير معتاد حقيقة للبشر فانعقد اليمين فى حق البر ثم يثبت الحنث فيلزم الخلف وهو الكفارة (قوله حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا) اى لم ينعقد الحكم الاصلى وهو البر كما فى اليمين الغموس لانه كذب صريحا فلا يحتمل الخلف وهو الكفارة فلا ينعقد لخلفه اقول لا وجه لذكر قوله ولابد من امكان الاصل بالذات الى قوله حيث لم يجب الكفارة الخ فى قول ابى حنيفة بل يجب ذكره فى قول الامامين كما ذكره البزدوى لان تصور حكم الحقيقة ليس بشرط للخلفية عنده بل تصور الاصل يكون من حيث العربية يعنى تصور الاصل بتصور المبتدأ والخبر

وتصور الاصل فى قوله هذا ابنى وهوا كبرسنا منه متعذرممكن فيكون المجاز خلفا عن لفظ الحقيقة اعنى هذا حر بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم الحكم يثبت بلفظ المجاز ابتداء على سبيل الاستبدال بيانه ان قوله هذا اسد للانسان الشجاع خلف عن قوله هذا اسد للحيوان المخصوص دون هيكل المخصوص فاطلاق لفظ الاسد على الانسان الشجاع جائز بالاجماع مع انه لايتصور ان يكون الشجاع ذلك الهيكل فان قيل كيف يتصور ان يكون اللفظ الواحد وهو قوله هذا اسد مجازا عن قوله هذا اسد لان الخلف لايكون من المخلف عنه قلت هذا اللفظ ليس بموضوع لعين ذلك اللفظ بل هو موضوع لمثله فيكون خلفا ولان الشئ يختلف باختلاف الصفة كالعصير يصير خمرا مع ان الذات باق ثم يصير خلا مع ان اصله من ماء العنب فكذلك لفظ الاسد يختلف باختلاف الاستعمال على الموضوع الاول والثانى كذا فى البرهان (قوله وقالا فى حق الحكم الخ) بيانه فيمن قال لعبده وهوا كبرسنا منه هذا ابنى لم يعتق عندهما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له وهو البنوة اصلا اى لاعقلا ولاشرعا فصار لغوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه فى اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على احتمال الخلف وامتنع وجوده بعارض كذا فى البزدوى وانت خبير ان محل ذكرقوله ولابد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض الخ هذا المحل اعنى قول الامامين لاقول ابى حنيفة (قوله قلنا فى الجواب عن قولهما) يعنى قال ابو حنيفة مجيبا لهما هذا تصرف فى التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان من قال لامرأته انت طالق الفا الاتسعمائة وتسعة وتسعين فانه يقع واحدة ذكره فى المنتقى والجواب مازاد على الثلث من طريق الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء تصرف فى التكلم بالمنع فصح فكذا هذا لما كان تصرفا فى التكلم صحت الاستعارة به لحكم حقيقته انتهى كلامه (قوله هو) اى استعمال المجاز (قوله التصرف اللفظى الخ) اى تصرف فى اللفظ دون المعنى لان الخليفة فى اللفظ والتكلم عنده دون المعنى (قوله فلا يتوقف على صحة الحكم) اى لايتوقف صحة التصرف فى اللفظ على تصور الحكم فضلا عن صحته كالاستثناء لان الاستثناء تصرف فى التكلم فصحته لم يتوقف على تصور المعنى لانه منع صدر الكلام وصار تكلما بالباقى بعد الثنيا (قوله فان من قال الخ) الفاء تفسير وتوضيح (قوله فانه يقع واحدة من حيث الاستثناء ولم يقع اكثر من واحد وهو الثلث) قيل هذا استثناء الكل

من الكل من حيث المعنى لان فى ايجاب الالف ايجاب الثلث وفى استثناء تسعمائة وتسعة وتسعين استثناء الثلث فينبغى ان لا يصح اقول هذا غلط عظيم لانه ليس باستثناء الكل صورة ولا معنى اما صورة فلانه يجب ان يستثنى لفظ المستثنى منه بعينه مثل ان يقول الا الفا واما معنى فلانه يجب ان يستثنى جميع اجزاء المستثنى منه فردا فردا مثل ان يقول انت طالق ثلاثا الا واحدة وهذا صحيح بالاتفاق مثل ان يقول نسائى طوالق الا فاطمة وعايشة وزينب وحفصة لم تطلق واحدة منهن واما قوله فيه استثناء الثلث فممنوع بل فيه استثناء الثنتين لان ما وقع بالالف ثلث فالثنتى واحد منها (قوله ذكره فى المنتقى) اى ذكر الحاكم الشهيد هذه الرواية فى كتابه المنتقى (قوله وايجاب مازاد على الثلث باطل حكما وان صح تكلما) اى والحال ان ايجاب مازاد على الثلث من طريق الحكم باطل اذ الطلاق لا يزيد على الثلث وقد صح ان النبى صلى الله عليه وسلم قال وقع الثلث والباقى وبال عليه لمن قالت ان زوجى طلقنى الفا فثبت ان صحة التكلم باعتبار صحة الاسناد وان التصرف فى التكلم يتوقف على صحة التركيب دون المعنى (قوله وكذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقى) يعنى وكذا المجاز فى قوله هذا ابنى لما كان المجاز تصرفا فى اللفظ بان نقل من الموضوع الاصلى الى غيره صح المجاز بقوله هذا ابنى لحكم حقيقته وهو الحرية وان لم يصح معنى وحقيقة وهو ثبوت البنوة (قوله والاصل صحيح من حيث العربية) اى الاصل وهو هذا ابنى صحيح من حيث العربية لانه مبتدأ وخبر فثبت الحكم وهو الحرية ابتداء على سبيل الاستبدال (قوله فيراد به لازم البنوة) اى يراد بلفظ المجاز وهو ابنى حكم الحقيقة اى لازمها وهو الحرية لان من لوازم حقيقة هذا الكلام وهو ثبوت البنوة عتقه من حين ملكه مثلا اذا قال لغلام صغير مجهول النسب هذا ابنى يثبت نسبه ويعتق عليه من حين ملكه فكذا اذا كان اكبر سنا منه يعتق عليه من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به (قوله ويعتق العبد عنده قال فخر الاسلام فعتق فى القضاء انتهى) اى بحكم القاضى بعتقه وانما قال هذا الدفع شبهة وهو انه لما جعل اقرارا عن الحرية فانه كاذب فيه فينبغى ان لا يحكم القاضى بالعتق فاجاب بانه لا يحكم اقر على نفسه والاقرار فى حق المقر صحيح وفيه اشارة الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى وذكر الامام البزغرى فى طريقته صريحا انه لا يعتق (قوله تمسك بالطريق الاول) اى بالاستعارة (قوله تمسك بالثانى) اى بالسببية كما سبق فى استعمال البيع والهبة فى النكاح

(قوله بخلاف النداء الى قوله لتصحيح المعنى عبارة البزدوى) اقول هذا جواب اشكال وهو ان يقال اذا نادى لعبده وقال يا ابنى لايعتق والقياس ان يعتق بطريق الاستعارة كما فى غير النداء فاجاب بقوله لان النداء فى اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لالتحقيق المعنى واذا لم يكن المعنى مقصودا لم يشتغل بتصحيحه بطريق الاستعارة (قوله هكذا يجب ان يعلم هذا المقام الخ) اقول ليس بواجب ان يعلم هكذا لانه قال ابو ح فى رواية يعتق كذا فى شروح البزدوى (قوله ووقوعه) ى وقوع العتق بيا حر و يا مولاى مع وجود النداء ايضا اقول هذا جواب لاشكال وارد على هذا الجواب وهو ان يقال يشكل بما لو قال لعبده يا حر يعتق وان كان هو نداء كما لو قال انت حر فاستوى النداء وهو قوله يا حر والخبر وهو قوله هذا حر وانت حر فاجاب بقوله لكون كل واحد منهما صريحا فيه اى فى الاعتاق يعنى ان قوله حر موضوع للتحرير فيكون صريحا فيه وعلما عليه فصار عينه قائما مقام معناه فلا يختلف معناه الموضوع بالنداء والخبر فيعتق فى الحالين بخلاف النداء والخبر فى قوله يا ابنى الا ترى انه لو اراد ان يتكلم بكلمة من كلمات الخبر فسبق لسانه بقوله عبدى حر يعتق وان لم يقصد الحرية فان قيل ذكر فى المبسوط انه لو جعل اسم عبده حرا ثم ناداه لايعتق قلت ان المقصود فى الاعلام نفس الاحضار لا تحقيق الصفة فلا يمكن صفة الحرية هذا اذا كان معروفا بهذا الاسم ثم ناداه فاما اذا لم يعرف بين الناس بهذا الاسم يعتق بخلاف قوله يا ابنى والفرق انه فى يا حر ناداه بوصف يملك ايجابه وهو الحرية وفى يا ابنى ناداه بوصف لايملك ايجابه اى البنوة فلا يمكن ايجابه بالنداء فى الحال (قوله اما الاول) اى قوله يا حر (قوله فلكونه حقيقة فيه) اى فلكونه الاول يعنى الحر حقيقة موضوعة فى الاعتاق والتحرير بلا اشتراك فيصير على معنى الموضوع له لكونه صريحا فيه ولا قرينة صارفة عن معنى الحقيقى (قوله واما الثانى) اى قوله يا مولاى (قوله وان كان مشتركا) اى وان كان لفظ المولى مشتركا بين العبد والسيد وابن العم والجار والناصر (قوله احد معانيه) اى احد معانى المولى المعتق والآخر المعتق بالكسر (قوله لايليق الا هذا المعنى) اى لايناسب بل لايتصور الا معنى المعتق بالفتح لان العبد لايعتق سيده فيعتق بلا نية اقول فى قوله لكن فى العبد لايليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية نظر لان احد معانيه الناصر فيليق فى العبد هذا المعنى فتأمل (قوله لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح) مثلا لو قال هذا اخى لاب وام يعتق بقرينة الاب والام لان الاخوة اسم مشترك يجئ بمعنى الاخوة

في النسب قال الله تعالى فأن كان له اخوة رجالاً ونساء و في الرضاع فان اخوك
من الرضاع و بمعنى الاتحاد في القبيلة والى اخاهم هوداً و بمعنى الاخوة في الاسلام
انما المؤمنون اخوة و بمعنى المواخاة اخا رسول الله بين اصحابه فلا يكون حجة في الحرية
بدون البيان واما بالبيان فيكون المراد الحرية لا غير كذا في الاصول (قوله واذا) اي
ولكون المجاز خلفاً عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان
الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه الخ اقول ان الحقيقة والمجاز اذا اجتمعا
فكان العمل بالحقيقة متى امكن فسقط المجاز فلا يعمل به لان المستعار لا يزاحم
الاصل يعني ان المجاز لا يعارض الحقيقة مثاله قولنا في الاقراء انها الحيض
لان القرأ للحيض حقيقة وللطهر مجاز لانه مأخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة
هذه العبارة لغة وذلك صفة الدم المجتمع واما الطهر فانما وصف به مجازاً لمجاورة
يعني ان الطهر ليس بشيء مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم في زمان
الطهر فيكون مجازاً لمجاورة الاجتماع في زمان الطهر ولان معنى القرأ لغة الانتقال
يقال قرأ النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والدم ينتقل من العروق الى الرحم
فيكون الانتقال بالحيض لا بالطهر فيكون صفة للدم المنتقل فصار بهذين الدليلين
ان القرأ حقيقة للحيض مجاز للطهر وان كان الاشتراك هو المختار فيه و بهذا عرف
ان المذكور في اول الكتاب انه هو المشترك لا يناقض المذكور هنا فان قيل ان الطهر
ينتقل الى الدم فكيف يكون حقيقة في الحيض مجازاً في الطهر على الدليل الثاني
قلت الطهر المطلق ليس بقرء بالاتفاق يعني لا يسمى قرأ وانما المراد الطهر
المتخلل بين الدمين حتى يسمى قرأ بسبب المجاورة ولان الطهر امر اصلي
فلا يوصف بالانتقال لان الانتقال انما يكون بعارض فيكون حقيقة للحيض
ولان الحيض هو المنتقل اليه والمنتقل عنه فيكون اولى بهذا الاسم ولان الصبية
التي تنتقل منه الى الحيض لا يسمى طهرا بالاجماع فثبت ان القرء حقيقة للحيض
وذكر الامام البرغري ان الطهر لا يأخذ اسم الطهر الا بمجاورة الدم فان كل
طهر لا يطلق عليه اسم القرء فكان بجعله اسماً للدم اولى وكذلك النكاح للجمع
في لغة العرب فيكون حقيقة في الوطئ لان الاجتماع فيه و يسمى العقد نكاحاً
مجازاً لانه سببه حتى يسمى الوطئ جماعاً فكانت الحقيقة اولى وامثلة هذا اكثر
من ان تحصى كذا في البزدوي (قوله الا بشقة كاكل النخلة) يعني اذا حلف
لا يأكل من هذه النخلة فأكل عينها لم يحنث لان اكل عين الشجرة متعذر بعادة فيصير
الى المجاز وهو الرطب والتمر وثمنها (قوله او هجرت بان يتركه الناس وان تيسر

الوصول اليه كوضع القدم الخ) وان وصلية واحتراز عن المتعسر كالحقيقة المتعذرة مثل النخلة والدقيق واما الحقيقة المهجورة بين الناس كوضع القدم مجاز عن الدخول لانه موجبه والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه كذا في البزدوي حاصله لو حلف لايضع قدمه الى دار فلان يكون مجازا عن قوله لايدخل دار فلان اما حقيقة وضع القدم لايصير مجازا عن حقيقة الدخول ولهذا ذكر في حواشي البزدوي انه عبارة عن الدخول لانه موجبه يعني الدخول موجب وضع القدمين لان وضع القدمين سبب الدخول فاستعير السبب للمسبب فان قيل الاستعارة موقوفة على النية ولانية للحالف قلنا حملنا على الدخول بدلالة مقصودة الحالف لان مقصوده منع النفس عن الدخول لا عن وضع القدم مجرد افصار كانه حلف لايدخل والدخول مطلق يتناول الركوب والنعل والحفاء فيحنث في الكل باعتبار الدخول لاباعتبار وضع القدم ولهذا لو وضع قدميه ولم يدخل لايحنث فيه ذكره في فتاوى قاضيخان ونظيره مطلق الرقبة فان باعتبار مطلق الرقبة تخرج عن عهدة التكفير في غير القتل لا باعتبار كونهما مؤمنة اوكافرة اوصغيرة اوكبيرة بل باعتبار وجود الرقبة وكذلك ههنا يجب باعتبار الدخول سواء كان راكبا وحافيا اومتنعلا كذا في الشروح (قوله وقيل المتعذرة مالايتعلق به حكم وان تحقق) يعني قال بعض مشايخنا من حلف لايأكل من هذا الدقيق واكل من عينه لايتعلق به حكم الحنث كما اذا حلف من هذه الشجرة فاكل من عين الشجرة لم يحنث ايضا والفرق بين النخلة والدقيق ان الحقيقة في النخلة غير صالحة للاكل اصلا وفي الدقيق صالح لكن يتعسر الوصول حتى لوتكلف باكل النخلة لا يحنث بالاتفاق ولو تكلف باكل الدقيق يحنث في قول ولايحنث في قول (قوله والمهجورة قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز مثل وضع القدم) فانه اذا حلف لايضع قدمه في دار فلان يحنث اذادخلها راكبا اوماشيا اوحافيا اومتنعلا والدخول حافيا حقيقة له وغيره مجاز وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه فيكون فردا من افراد المجاز لكن ذكر في المحيط اذاعني به حقيقة وضع القدم لايحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء انتهى وكذا قال في السير الكبير في حر لما استأمن على نفسه وعلى الابناء فان الامان ثبت للابناء وابناء الابناء وفيه جمع بينهما باطلاق المجاز وعمومه فيكون فردا من افراده وكذا اذاحلف لايدخل دار فلان ولايسكن دار فلان فلانه يحنث اذا دخل اوسكن واراد مملوكة لفلان

اومستأجرة اوعارية في يده والاضافة في الملك حقيقة وفي غيره مجاز وفيه جمع بينهما هذا اذا لم يسم دارا بعينها ولم ينو الملك وغيره وكذا اذا حلف لايسكن هذه الدار فانتقل من ساعته يحنث عند زفر لان قوله لايسكن دل على مصدر نكرة واقعة موقع النفي فيعم فيتناول جميع ما يتصور من السكنى في جميع العمر فالقياس ان يحنث وان شرع في النقل من ساعته لوجود حقيقة السكنى بعد فراغه من اليمين وان قل لفوات شرط البر وهو استغراق عدم السكنى جميع العمر واما عند مشايخنا ان زمان النقل من السكنى كان مستثنى من اليمين استحسانا لكونه مهجورا (قوله عادة اوشرعا فان المهجورة شرعا كالمهجورة عادة الخ) يشير بقوله فالمهجورة شرعا الخ ان قوله عادة اوشرعا متعلق بقوله اوهجرت ويؤيده ما قاله في الحاشية متعلق بقوله اوهجرت لاتعلق له بقوله اذا تعذرت انتهى اقول هذا سهو لان اكل عين الشجرة وعين الدقيق متعذر عادة فيعم تعلقه في العادة قال صاحب الكشف ان اكل عين الشجرة لما كان مهجورا عادة للتعذر فانصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان مثمرا وثمنه ان كان غير مثمر انتهى ثم قال المتعذر ما لايندرج في الوسع والمراد بالتعذر المذكور ههنا ليس عدم الذاتي بل باعتبار العرف والعادة انتهى (قوله صير اليه) اى الى المجاز قال فخر الاسلام صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحمة اقول فائدة هذا القيد يظهر بعد اسطر عند قوله لااذا تعارف واستعملت خلافا لهما الخ (قوله اما المتعذرة فكان يقول والله لااكل من هذه النخلة الخ) هذا ما ذكره فخر الاسلام ان المتعذر مثل الرجل يحلف ان لايأكل من هذه النخلة اوالكرم اوالقدر فانه يقع على مايتخذ منه مجازا انتهى اقول ان كان الحلف على الشجرة التي تؤكل فاليمين واقع على عينها كالريواس وقصب السكر وان كان مما لايؤكل فاليمين يقع على ثمنها ان لم يكن لها ثمر كالخلاف وغيرها وان كان لها ثمر كالنخلة والكرمة فاليمين على ثمرها هذا نقل عن ائمة الاصول قال فخر الاسلام وقيل بل الحقيقة لايسقط بحال فيحنث والاول اشبه لان اصحابنا قالوا فيمن حلف لاينكح فلانة وهي اجنبية انه يقع على العقد فان زنى بها لم يحنث فاسقطوا حقيقته لان المجاز مراد بالاتفاق والحقيقة مهجورة شرعا وعقلا وعادة اقول في قول فخر الاسلام نوع ركاكة لانه قال اولا صير الى المجاز بالاجماع ثم قال وقيل بل الحقيقة لايسقط بحال فيحنث فتأمل (قوله بخلاف ما اذا قال لااكل من هذه الشاة اونحوها) اى نحو الشاة مثل الحلف ان لايأكل من هذا اللبن اومن هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة

غير متعذرة فلا يصار الى المجاز فان قيل ان الحقيقة متعذرة في الشاة في حق الصورة والعظم ومهجورة في حق اللحم بدون الطبخ عادة وكذلك النواة في الرطب قلت النخلة والكرمة ايستا بصالحتين للاكل بخلاف الشاة فانها صالحة في الجملة وكذا الرطب صالحة الاكل فلا يكون متعذرة وايست بمهجورة اصلا كوضع القدم لان عينها يؤكل طبخا وانما هجروا اكلها غير مطبوخ وكذا اكل الرطب مهجور بالنواة (قوله واما المهجورة عادة) اعلم ان الحقيقة المهجورة على نوعين عادة وشريعة اما عادة كان يقول لا اضع قدمي في دار فلان (قوله فان الحقيقة اللغوية) اعني وضع القدم بلا دخول اومع الدخول مهجورة عادة الخ يعني من حلف لا يضع قدمه في دار فلان ان حقيقة المعنى اعني وضع القدم حافيا مهجورة والمجاز وهو الدخول مراد عرفا فيحنث كيف دخل سواء كان حافيا او متنعلا او راكبا (قوله حتى وضع القدم بلا دخول) لم يحنث مع انه حقيقة كذا ذكر قاضيخان (قوله بل المراد معناه المجازي) وهو الدخول حافيا او متنعلا او راكبا فان قيل كيف يكون مجازا في الدخول حافيا وهو وضع القدم حقيقة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت وضع القدم مجاز عن الدخول لانه موجبه والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه فلا يلزم الجمع بينهما (قوله واما المهجورة شرعا) فكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له في الشرع الخ حاصله ان الحقيقة المهجورة مثل التوكيل بالخصومة فانه مهجور شرعا لان الخصومة وهي المشاجرة والمنازعة حرام محض فيكون مهجورا شرعا مثاله رجل وكل رجلا بالخصومة مطلقا لا يجوز اقراره قياسا وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالمنازعة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما وكله به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده ويجوز اقراره استحسانا وهو قول علمائنا لان حقيقة الخصومة حرام لقوله تعالى فلا تنازعوا فتفشلوا فجعلناه مجازا عن الجواب لان الخصومة سبب للجواب فاطلق السبب على المسبب وانما قلنا انه مهجور شرعا وعادة لان التوكيل يصح بما يملك الموكل بنفسه والذي يملكه الموكل بنفسه الجواب لانه المنازعة والانكار لان من عادة الناس انهم اذا عرفوا ان المدعي محق في دعواه شرعا لا يسعهم الانكار لا شرعا ولا عادة والمهجور شرعا كالمهجور عادة الا ان ابا يوسف قال في قوله الآخر انه يصح اقراره في مجلس القاضي وفي مجلس غير القاضي لانه اقام مقام الموكل والموكل يصح اقراره في المجلس وغيره وكذا الوكيل يصح اقراره فيهما وعندهما لا يصح اقراره الا في مجلس القاضي

لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا كان فى مجلس القاضى لانه اذا خرج فى مقابلة الخصومة من المدعى يسمى خصومة كما فى قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والجزاء لايكون سيئة وانما يسمى سيئة فى مقابلة السيئة فكذا الجواب يسمى خصومة فى مقابلة الخصومة وهذا لايوجد فى غير مجلس القضاء والى قولهما اشار فخر الاسلام فى قوله صرف الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لايتصور الا فى مجلس الخصومة وهو مجلس القضاء كما ذكرنا فيحمل لفظ التوكيل بالخصومة الى جواب الخصم مجازا عند الاطلاق فيتناول الاقرار والانكار باعتبار عموم المجاز وهو انه جواب الخصم فان قيل وضع القدم مهجور عادة ولكنه داخل فى عموم المجاز والمهجور شرعا لايكون داخلا فى مجازه فكيف يكون المهجور شرعا مثله ولان حقيقة الخصومة حرام شرعا ووضع القدم حافيا ليس بحرام شرعا فلايصح الحاقه به قلت وجه الالحاق ان الحقيقة متروكة فى العرفى والشرعى وهذا القدر يكفى للالحاق ولايلزم فى الالحاق ان يكون تاما فى التشبيه اعنى من كل وجه (قوله فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة) يعنى لما كان التوكيل بالخصومة مهجورا شرعا لان الخصومة وهى المشاجرة والمنازعة حرام محض فوجب العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لانه وكله الى المنازعة لا الى ضد ما وكله وهو الاقرار مسالمة وموافقة (قوله المدافعة غير الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة الخ) فلايكون مجازا بل وقع فى المنهى عنه (قوله واذا اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها) اى اذا اريد بالبحث التفحص عن حقيقة الحال لاظهار الحق (قوله فهو عين الجواب) اى ذلك التفحص مجاز عن الجواب كما قال علماؤنا لان الخصومة سبب للجواب فاطلق السبب وهو الخصومة على المسبب وهو الجواب فيملك الوكيل بما يملكه الموكل وهو الاقرار لان الموكل يصح اقراره وكذا من قام مقامه (قوله والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا دخل الاقرار فى التوكيل بالخصومة يكون الخصومة مجازا عن ضدها كما سبق فاجاب بقوله بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب اى بل الخصومة جعلت مجازا عن الجواب الذى دلت عليه القرينة فدخل فيه ضدها اعنى الاقرار مجازا لكون الاقرار جوابا لا لكونه ضدا لها (قوله لا اذا تعارف المجاز) يعنى اذا كانت الحقيقة مهجورة شرعا وعادة صير الى المجاز بالاجماع واما اذا لم يكن الحقيقة مهجورة بالكلية بل تعارف المجاز مع استعمال الحقيقة ففيه خلاف بينه وبين الامامين اعلم ان العلماء

اختلفوا فى معنى التعارف قال بعضهم المراد التعامل وهومذهب علماء البلخ وهو
قولهما وقال بعضهم المراد التفاهم اى المتبادر الى الفهم فى العرف وهو قول
ماوراء النهر وهوقول مشايخ العراق وهوقول ابى حنيفة والفرق بينهما مسئلة لحم
فان من حلف لاياكل لحما فاكل لحم خنزير يحنث عنده لانه المتفاهم من اللحم
وهذا صواب عندى لان اكل لحم الخنزير ابلغ فى الحنث مع انه وقع فيه
اجتهاد الامام ولايحنث عندهما لانه لاتعامل فيه لان المسلم لاياكل لحمه عادة
قال صاحب الكشف و عندى المراد من التعارف ههنا التعامل و التفاهم
لان الناس يفهمون من قوله لاياكل حنطة كذا اى حنطة خبز وهو التعامل
ايضا ففهم الخبز من الحنطة يعرف العملى والقولى (قوله اعلم ان الحقيقة اذا
كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا) مثلا لوقال لاجنبية ان نكحتك فعبدى حر
يقع على المجاز وهو العقد لان النكاح للوطئ حقيقة حتى لوزنى بها لايحنث
لان المجاز مراد بالاتفاق والحقيقة مهجورة شرعا و عقلا و عادة الا ترى ان من
حلف لايكلم هذا الصبى لم يتقيد بصباه لان هجران الصبى مهجور شرعا بقوله
عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فلم يتقيد اليمين بزمان صباه بل جميع
ازمنة وجوده حتى لو تكلمه بعد ما كبر وشاخ يحنث اعلم ان ههنا مسائل احدها
ما اذا حلف لايكلم صبيا اوهذا الصبى وحكمهما ان اليمين يتقيد بزمان صباه
فى الاول ولم يتقيد فى الثانى لان الصفة فى المعين لغو و فى الغائب معتبر كما سبق انه
اذا حلف لادخل هذه الدار فدخل بعد ما كانت صحراء يحنث لانها تعرف
بالاشارة لابالصفة بخلاف ما اذا حلف لايدخل دارا فدخل دارا صارت صحراء
لايحنث لان البناء صفة والصفة معتبر فى الغائب وثانيها ما اذا حلف لاياكل
رطبا اوهذا الرطب وحكمهما ان اليمين يتقيد بوصف الرطبية وثالثها اذا حلف
لاياكل لحم حمل اولحم هذا الحمل وحكمهما ان اليمين يتقيد بالوصف فى المنكر
ولم يتقيد فى المعرف بالاشارة و الاصل فى المسئلة ان المحلوف اذا كان موصوفا
بصفة فلايخلو اما ان يكون الوصف داعيا الى الحلف او لايكون داعيا فان كان
داعيا الى اليمين يتقيد اليمين به سواء كان غائبا اوحاضرا منكرا اومعرفا كما فى يمين
الرطب فان وصف الرطوبة لما كان مضرا كان داعيا الى منع النفس عنه فيتقيد
اليمين بالوصف فيهما فاذا لم يكن داعيا الى الحلف فكان المحلوف عليه منكرا
يتقيد به لان الوصف صار مقصودا وان كان المحلوف معرفا بالاشارة لايتقيد اليمين
بالوصف نظيره لو حلف لاياكل لحم هذا الحمل لم يتقيد اليمين حتى لو اكل

بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف وهو كونه حملا لا يصلح داعيا الى اليمين لان
من يتضرر بلحم الحمل يتضرر بلحم الكبش بالطريق الاولى فاذا لم يكن داعيا
اليه والوصف اما للتقييد او للتعريف فكونه حملا لا يصلح للتقييد لما ذكرنا
فبقى التعريف والتعريف في الحاضر لغو لان الاشارة من اقوى وجوه التعريف
فصار تقدير الكلام لا آكل لحم هذا الذات بخلاف قوله لحم حمل لان الوصف
وان لم يصلح للتقييد لكنه يصلح للتعريف فيتقيد به واذا عرفت هذا قلنا
وصف الصبا مما يصلح داعيا الى اليمين بسوء ادبهم وقلة عقولهم وتنافر حالهم
كما في الرطوبة وكان القياس ان يتقيد اليمين بزمان الصبا في الحاضر والغائب الا ان
هجران الصبي حرام شرعا قال النبي صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا او عد على ترك الكلام معهم وفي ترك الكلام ترك الرحم
فكان منع النفس عن الكلام معهم حراما فكان مهجورا شرعا وانه بمنزلة
المهجور عادة فيصار الى المجاز وصار تقدير الكلام لا اكلم هذا بطريق اطلاق
اسم الكل وهو الصبي على البعض وهو الذات فاذا كلمه بعد زوال صفة الصبا يحنث
لبقاء الذات فان قيل هجران الصبي حرام مطلقا سواء كان منكرا او معرفا حاضرا
كان او غائبا فينبغي ان لا يتقيد بزمان صباه في قوله لا اكلم صبيا وصار تقدير الكلام
لا يتكلم ذاتا ما قلت القياس ما قلت بالنظر الى الحديث لكن صار الوصف مقصودا
لكونه معرفا للمحلوف عليه فيتقيد به كذا في البرهان (قوله والا ان لم يصر المجاز
متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا) الا ترى ان النكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجاز حتى
لو قال لزوجته او لامته ان نكحتك فانت كذا يقع على الوطئ بالاتفاق حتى
لو تزوجهما بعد الطلاق والعتاق لا يحنث لان العمل بالحقيقة مهما امكن اسقط
المجاز وعلى هذه يخرج قول علمائنا في رجل قال لعبده كان اصغر سنا منه ومثله
يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابني يعتق من طريق ثبوت النسب
عملا بحقيقته دون مجازه لان ذلك العمل بالحقيقة ممكن فالنسب قد ثبت من زيد
ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه بان يجعل النسب كأنه ثابت
بطريق الحقيقة للاحكام ولا يصدق فيما يرجع الى حق غيره وهو قطع نسب الغير
والى ان يعتق بطريق ثبوت النسب اشار محمد في كتاب الدعوى والعتاق ان الام
تصير ام ولده انتهى اقول وجه الاشارة لو كان العتق بطريق المجاز لما صارت
الجارية ام ولد له كما قال انت حر لم تصر الجارية ام ولد بل انما يعتق لاحتمال
انه مخلوق من مائه فتصير الجارية ام ولد بهذا الاحتمال وقال في الجامع في رجل له

عبد ولعبده ابن ولابنه ابنان فى بطنين مختلفين وكل واحد منهم يصلح ابنا للمولى بان يكون كل واحد اصغر سنا منه فقال المولى فى صحته هؤلاء ابنى ثم مات قبل البيان انه يعتق من الاول ربعه ويسعى فى ثلثة ارباعه ومن الثانى ثلثه ويسعى فى ثلثى القيمة ومن كل واحد من الاخيرين ثلثة ارباعه ويسعى كل واحد منهما فى ربع قيمته ولو كانا توأمين يعتق كل واحد منهما بكماله لان احد التوأمين لاينفصل عن الاخر وعلى قياس تقرير مسئلة الجامع او كان لابن العبد ابن واحد لكان ابنين وكلهم يولد بمثله انه يعتق من الاول ثلثه ومن الثانى نصفه ومن الثالث كله لاحتمال النسب فى المسئلتين لا للتحرير فلو كان هذا ابنى مستعارا عن قوله انت حر لعتق فى المسئلة الاولى من كل واحد ربعه وفى الثانية ثلثه فثبت ان العمل متى امكن بالحقيقة سقط المجاز كذا فى البزدوى ووجه سهام العتق فى الصحة والمرض مذكور فى الكشف والبرهان فليراجع ثمه (قوله وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة الخ) اى وان صار المجاز متعارفا مع استعمال الحقيقة فعند ابى حنيفة العبرة للحقيقة لان عند ابى ح لما كان هذه الخليفة فى التكلم لا فى الحكم لان الحقيقة والمجاز صفة اللفظ دون الحكم ولان المتكلم تصرف فى عبارة نفسه بان اقام عبارته مقام عبارة اخرى لم يثبت الحكم مقصودا بالعبارة الثانية دون الاولى فلا يكون لفظ المجاز مزاحما للفظ الحقيقة فيجعل اللفظ عاملا فى حقيقته عند الامكان وانما يصار الى اعمال المجاز اذا تعذر العمل باللفظ فى حقيقته هذا معنى كلام فخر الاسلام (قوله وعندهما العبرة للمجاز) لان المرجوح وهو الحقيقة فى مقابلة الراجح وهو المجاز الغالب المتعارف فى الاستعمال ساقط بمنزلة المهجور اقول وجه الرجحان ان حكم الحقيقة داخل فى حكم المجاز وحكم المجاز لم يدخل فى حكم الحقيقة فكان حكم المجاز اعم من حكم الحقيقة وهذا معنى قول المصنف رحمه الله لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيكون حكم المجاز راجحا لعموم المجاز لانه يطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى (قوله والجواب) اى الجواب من جانب ابى حنيفة اليهما قال صاحب الكشف والدليل عنده ان العلة لا يترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال لهما فى حد التعارض فبقى العبرة للحقيقة وليست هذه كالمهجورة لانه لا تعارض هنها انتهى فصارت الحقيقة اولى مثاله من حلف لا يأكل من هذه الحنطة يقع على عينها دون ما يتخذ منه عنده لان عينها مأكولة عادة لانها تؤكل بالقلى ويتخذ منها الكشكك والهريسة ولما كانت مأكولة ينصرف اليمين الى الحقيقة وهو اكل عينها دون المجاز وهو ما يتخذ منها

كما فى العنب فان اليمين ينصرف الى عينه دون ما يتخذ منه كذا فى البزدوى وشروحه واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا فى الاستعمال سواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لان الاصل فى الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض الاصل فوجب العمل بها وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابى حنيفة العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز كذا فى الكشف (قوله وقد يتعذران معا) اى وقد يمتنع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد اعلم ان اللفظ له حقيقة ومجاز وربما يتعذر العمل بحقيقته ومجازه وربما يتعذر بمجازه دون حقيقته وعكسه مثاله هذا ابنى وهو اكبر سنا منه يتعذر العمل بحقيقة هذا اللفظ وهو اثبات النسب دون مجازه وهو الحرية عند ابى ح وعندهما يتعذر بمجازه ايضا كما سبق وفى الاصغر سنا منه وهو معروف النسب يتعذر العمل بحقيقته دون مجازه واذا قال لابن له من امة الغير هذا ابنى تعذر العمل بمجازه بدون الملك دون حكم الحقيقة وهو الاخبار عن النسب (قوله اذا كان الحكم ممتنعا) اى اذا كان حكم الحقيقة والمجاز نحو البنية والحرمة فيبطل الكلام قيل الحكم والمعنى واحد وقيل معنى الموضوع له هو البنية وحكمه هو الحرمة المؤبدة فى مسئلتنا يعنى اذا تعذر اثبات معناه الموضوع واثبات حكم اللازم يلغو الكلام وقد حقق بعض الشارحين ان معنى بعض الكلام قد تعذر اثباته بطريق الحقيقة واذا تعذر اثباته بطريق الحقيقة تعذر بطريق المجاز كما تعذر اثبات الحكم فى المحارم بلفظ النكاح تعذر بلفظ المستعار عنه كالبيع والهبة وغيرهما (قوله سواء كانت اكبر سنا منه الخ) بيان لقوله مطلقا يعنى لا يقع به الحرمة ابدا عندنا خلافا للشافعى الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضى بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما لمنع حقها من الجماع لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار فصار ظالما فيجب دفع ظلمه على القاضى بالتفريق كما فى الجب والعنة كذا فى الكشف والبرهان فان قيل الظاهر ان يقول سواء كانت كبرى منه سنا قلت افعل التفضيل اذا اضيف الى نكرة جامدة او استعمل بمن كان مفردا مذكرا نحو هند افضل من زينب وهند افضل امرأة والهندان افضل امرأتين والهنود افضل النساء كما يقال هند افضل قرشية وهندان افضل قرشيين والهنود افضل قرشيات كذا ذكره محمد بن الزكى فى البديع وابو حيان فى الارتشاف والزركشى فى البرهان وغيرهم (قوله اما تعذر المعنى الحقيقى وهو النسب فى الاول) اى فى اكبر سنا منه فظ لانها اكبر سنا منه (قوله واما فى الثانى) اى واما تعذر المعنى الحقيقى فى اصغر سنا منه (قوله لا يجوز ان يثبت مطلقا) اى فى حق جميع الناس بان يجعل النسب ثابتا لها منه بالنسبة الى جميع الناس

بان يثبت منه فقط وينفي من اشتهر منه (قوله لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير) اي لا يصدق في اقراره فيما يرجع الى حق الغير وهو قطع نسب الغير لان نسب المرأة ثابت ممن اشتهر نسبها منه فلا يؤثر قوله هذه بنتي في ابطال حق الغير لان اقراره لا يؤثر في حق الغير (قوله ولا في حق نفسه فقط) اي لا يؤثر اقراره في حق نفسه فقط ايضا يعني لا يمكن المقر ان يجعل النسب ثابتا في حقه بناء على اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضي كذبه لكونها معروفة النسب (قوله لان الشرع يكذبه) متعلق بالتعذر المقدر تقديره واما تعذر المعنى الحقيقي في اصغر سنا منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت النسب فقام تكذيب القاضي مقامه بل تكذيبه اولى واشار محمد في عتاق المبسوط الى هذا المعنى فقال اذا قال لامرأته وهي معروفة النسب من الغير هذه بنتي فانه لا يقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق النسب ولو اكذب نفسه بان قال غلطت لا يقع الفرقة (قوله واما في الثالث) اي في مجهولة النسب قال في المبسوط وان لم يكن لها نسبا معروفا فكذلك اي معروف النسب يعني صار مكذبا شرعا اعلم ان فخر الاسلام وضع المسئلة في معروف النسب والحكم في مجهول النسب كذلك كذا نص في الاسرار فقال اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتي ولها نسب معروف اوليس لها نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حل له ان يتزوجها واذا قال بعد العقد لم يحرم والدليل ما ذكرنا ان الرجوع عن الاقرار بالنسب قبل تصديق المقر له اياه صحيح كما صح الرجوع في سائر العقود بعد الايجاب قبل القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول من المقر له لاحتمال انتقاضه بالرجوع بخلاف العتق كذا في الشروح (قوله واما تعذر المعنى المجازي) عطف على قوله اما تعذر المعنى الحقيقي يعني التعذر العمل بحقيقة هذا الكلام تعذر العمل بمجازه وهو التحريم سواء كانت في اكبر سنا منه او اصغر منه معلومة النسب او مجهولته (قوله فاما ان يكون الحرمة) الظاهر ان يقول التحريم كما قال فخر الاسلام (قوله والاول باطل لانه مناف للنكاح) يعني ان التحريم الثابت بهذا الكلام وهو هذه بنتي لو صح معناه وهو البنتية يصير منافيا لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوق الملك لان المنافي للشئ لا يكون من حقوق ذلك الشئ ولو جعل مجازا عن الطلاق في التحريم لصار حقا من حقوق النكاح (قوله فالزوج لا يملك الخ) اعلم ان الزوج الواحد الذي يكون معه اخر واثنان زوجان ويقال للرجل زوج وللامرأة ايضا زوج وزوجة اقل وذكر الفراء ان زوجا المراد به المؤنث فيه لغتان

زوج لغة اهل الحجاز وزوجة لغة تميم وكثير من قيس واهل نجد كل شئ قرن بصاحبه فهو زوج له والزوج الصنف ومنه زوج بهيج اويزوجهم ذكرانا واناثا كذا فى البحر و بهذا التقرير ظهر فساد ماقاله ابن كمال الوزير الزوجة غلط انتهى والمراد ههنا ان العبد لايملك ولاية اثبات حرمة كانت منافية لملك النكاح بل له ولاية اثبات حرمة هى من قواطع النكاح (قوله اذليس له تبديل محل الحل) يعنى ليس فى قدرة العبد تبديل المحل من الحل الى الحرمة المؤبدة والايكون مشتركا فى الشرع (قوله وكذا الثانى لانه ليس من لوازم هذا الكلام الخ) الضميران راجعان الى الحرمة باعتبار التحريم يعنى كما كان الاول باطلا يكون الثانى وهو قوله اوالتى تقطع الحل الثابت بالنكاح باطلا ايضا لان التحريم ليس من موجبات هذا الكلام ولذا زيد هذه بنتى (قوله بل من منافياته) لان التحريم مناف لملك النكاح ومناف الشئ لايكون من حقوق ذلك الشئ (قوله فلايصح استعماله فيه) اى لايصح ان يستعار هذا الكلام لذلك التحريم (قوله ان التحريم الذى فى وسعه) وهو الطلاق (قوله لايصلح اللفظ له) اى لايصلح لفظ بنتى للتحريم الذى فى وسعه وهو الطلاق (قوله والذى يصلح اللفظ له) اى البنتية التى تصلح لفظ بنتى لها ليست فى وسع الزوج فلايصح من الزوج اثبات التحريم بهذا اللفظ (قوله بخلاف العتق بقوله هـذا ابنى) لان العمل بحقيقته فى الاصغر سنا منه ممكن على ما مر وكذا مجازه فيه وفى الاكبر سنا منه لان البنوة بعد ثبوت موجبها عتق بقطع الملك كانشاء العتق ولهذا تأدت به الكفارة ويثبت به الولاء ولذا لو اشترى ابنه اوابنته صح الشراء وفى وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو موجب البنوة فيجعل كناية عنه وقدر القاضى الامام ابوزيد بهذه العبارة (قوله قول ينبغى ان لايتعذر المجاز) عند من يكتفى فى المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بجنسه كما سبق انتهى حاصله ان لايتعذر المعنى المجازى فى هذه بنتى وهو التحريم بان يكون المعنى الحقيقى وهو الحرمة المؤبدة سببا بجنس المعنى المجازى وهو التحريم لا بعينه وهو الحرمة المؤبدة كانه قال هذه على حرام فيكون مجازا اوكناية عنه كما سبق فى رعينا غيثا وفى استعمال البيع والهبة فى النكاح الاترى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر اوغيره وكذا البيع والهبة استعمالا فى النكاح فانهما وضعا فى الشرع لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فى الجارية فاطلق لفظ الموضوع للسبب لملك الرقبة واريد به المسبب لملك المتعة سواء كان ملك المتعة بملك الرقبة او بملك النكاح اطلاقا لمسمى الحقيقى

للسبب المعنى المجازى بجنسه لابعينه وكذا هذه بنتى اقول فيه بحثان الاول انه
قد حقق بعض الشارحين ان بعض الاحكام قد تعذر اثباته بطريق الحقيقة
واذا تعذر اثباته بطريق الحقيقة تعذر بطريق المجاز كما تعذر اثبات الحكم
فى المحارم بلفظ النكاح تعذر بلفظ المستعار عنه كالبيع والهبة وغيرهما وكذا هذه
بنتى فيكون القياس قياسا مع الفارق والثانى ان السبب فى المقيس عليه كامل لانه
شرع لحكم السببية باجماع مشايخنا فيكون السبب علة للحكم واما فيما نحن فيه
فليس فيه السببية المحضة فضلا عن الكامل بيانه ان قوله هذه بنتى لوكان
كناية عن قوله هذه على حرام كان كناية عن حرمة تملك الزوج اثباتها بملك
اوعن حرمة لايملكها فلابد ان يقول عن تحريم تملك الزوج اثباته بحق الملك
لينفذ فيه ويلزمه بقوله فان تحريمها غير مملوك له بحق الملك غير لازم
بهذا الكلام ولانافذ كما لو اخبر بحرمة فى ملك الغير اواخبر به رجل آخر فقال
انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك
من حيث قطع الملك لامن حيث اثبات حرمة مؤبدة فالحرمات المؤبدة علقت
باسباب حكمته تثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك النكاح واللفظ الذى
تكلم به لايحتمل ان يكون سببا للفرقة بحال بل هو سبب لحرمة مؤبدة منافية
للنكاح من حيث تثبت لامن حيث يملك فانا لوتوهمناه صادقا لم يكن بينهما
نكاح من الاصل ولايحل بحال واذا لم يحتمله لم يصح كناية عنه ولامجازا خلفا
صريحه وكنايته جميعا فعلى هذا التحقيق عرفت ان قول المص فليتأمل اشارة
الى ضعف كلامه او دقة هذا الفهم

﴿ فصل ﴾

فى استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز) مرادين بلفظ واحد (قوله ولايجتمعان)
اى المعنى الحقيقى والمجازى مرادين بلفظ واحد الخ يعنى استحال ان يكون اللفظ
الواحد فى الزمان الواحد مستعملا على الموضوع الحقيقى والمجازى كما استحال
ان يكون الثوب الواحد على رجل لبسه ملكا وعارية معا لان اجتماع العلتين
المؤثرتين وهو الملك والعارية على الاثر الواحد محال فيستحيل ان يجمع المفهومات
فى ارادة المتكلم بان يكون الحقيقة والمجاز مرادى المتكلم من لفظ واحد وان جمعا
فى تناول اللفظ اياهما ظاهرا اوفى حق الحكم فان لفظ الابناء اوالموالى يتناول للابن
وابن الابن والمعتق ومعتقه ظاهرا وكذلك يجتمع المفهومات فى حق الحكم
فان الامان يثبت للابن وابن الابن وللمعتق ومعتقه بقوله امنونا على ابنائنا وموالينا

ثبت انهما يجتمعان من حيث التناول والحكم دون الارادة كذا في شروح البزدوي وهذا معنى قوله لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده الى قوله بالحقيقة ومجازا معا انتهى يعني استعمالهما فيهما بعموم المجاز لا بارادتهما بلفظ واحد (قوله وانما النزاع فيما اشير في المتن) وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم الخ فان قيل قد اجتمع ارادة الحقيقة والمجاز في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقد حرمت الجدات وبنات البنات بهذا النص معا ان لفظ الامهات يتناول الجدات وكذا البنات لبنات البنات والعراقيون يجوزون اجتماع ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في محلين نحو الجدة والام فان حرمة الجدة والام ثبتا بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وهذا مذهب الخصوم قلت والجواب عما قالوا ماقال شيخ المعظم والاستاد المقدم مولانا حافظ الدين ان الام هو الاصل والبنت هو الفرع فصار تقدير الكلام حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فثبت الحرمة فيهما بطريق الحقيقة من النص لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز اوثبت الحرمة في الجدة وبنت البنت بالاجماع لا بالنص (قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا) اي ان كان لفظ الاسد في قوله لا نقتل اسدا حقيقة في السبع ومجازا في الرجل الشجاع (قوله والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه) عطف على كان (قوله فان اللفظ موضوع الخ) جواب ان حاصله اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم وليس لموالي معتقيه شيء لان معتقيه مواليه حقيقة بان انعم بالاعتاق عليهم فصاركولادة العبيد يعني الاعتاق كالولادة والمعتق كالولد لدلالتهم بالاعتاق واما موالي الموالي فواليه مجازا لانه لما اعتق الاولين فقد اثبت لهم مالكية الاعتاق فصار المعتق الاول بذلك مسببا اي صاحب سبب لاعتاقهم فنسبوا اليهم بحكم السببية مجازا والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز الاترى ان الاسم المشترك لاعموم له مثل الموالي لا نعم الاعلين والاسفلين حتى ان الوصية للموالي وللموصي موال اعتقهم وموال اعتقوه باطل وهذه المعاني التي دل عليها الاسم المشترك وهو المولى يحتملها احتمالا على السواء لان لفظ المولى وضع بازاء كل واحد منها قصدا وكان ارادة كل منها محتملة على السواء الا انهما لما اختلف سقط العموم فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان صورة ومعنى لان الاسد يخالف الانسان الشجاع صورة ومعنى ودلالة الاسم

عليهما اولى ان لايجتمعا فى لفظ واحد وهذا وجه الحاقهما بموضوعى المشترك (قوله فمن جوز ذلك جوزهذا) اى من جوز اجتماع المعنيين الموضوعين فى المشترك جوز ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا كالعراقيون والشافعى (قوله فلا يراد المس باليد وغيرالخبر) اى لما امتنع الجمع بين الحقيقة والمجاز بين مفهوميهما فى لفظ واحد قلنا فى قوله تعالى اولامستم النساء ان المس باليد غيرمراد لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطئ حتى جوز للجنب التيمم فبطلت الحقيقة كذا فى البزدوى اعلم ان الآية قرأت بقراءتين لامستم من الملامسة و لمستم من اللمس وكلاهما حقيقة فى المس باليد ومجاز فى الوطئ وقد اختلفت الصحابة فى حمل الآية فعمر وابن مسعود رضى الله عنهما حملا الآية على المس باليد ولم يجوزا للجنب التيمم وعلى وابن عباس رضى الله عنهم حملا على الوطئ وجوزا للجنب التيمم ونقل عن الغزالى ان الشافعى قال احمل الآية على المس باليد و الوطئ حتى جوز التيمم للجنب والمحدث بالمس باليد قال علماؤنا المراد بالآية الوطئ حتى يجوز التيمم للجنب ولا ذكره فى القرآن الا هنا وانما قلنا ذلك لان المجاز وهو الوطئ مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعى فلا يكون الحقيقة مرادة فان قيل لانسلم ان المجاز مراد باتفاق الخصوم فانه جائز ان يقول يجوز التيمم بحديث عمار قلت حديث عمار خبرالواحد ولايجوز الزيادة على الكتاب بخبرالواحد فثبت ان جواز التيمم للجنب بهذا النص فان قيل لم لايجوز ان يفهم الوطئ من قراءة المس باليد من قراءة كما فى ارجلكم بالنصب والجر بحمل كل قراءة على حاله وكما فى قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف قلت لوحملنا كل قراءة على احد المعنيين للزم ان يكون المس حدثا و ان لم يجوز التيمم بسبب الوطئ اوالمس وهذا قول خارج عن اقوال الصحابة لانهم اختلفوا فى كون المس حدثا وفى جواز التيمم على القولين واختلافهم على القولين اجماع على ابطال القول الثالث ولان الاختلاف المنقول عن الخصوم فى كل قراءة على السواء فثبت ان الوطئ هو المراد من القراءتين دون المس باليد فيهما او احدهما كذا فى شروح البزدوى (قوله حيث اريد بها حقيقتها) فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل خلافا للشافعى قال قليل المسكرات وكثيرها كالخمر استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب خمرا فاجلدوه وسمى المسكرات خمرا لمخامرة العقل فى الكل فدخل الكل تحت عموم هذا النص فيجب حد الخمر فى قليل المسكر كما فى كثيرة بهذا النص وقلنا سمى الخمر التى من ماء العنب اذا غلا واشتد و قذف بالزبد خمرا حقيقة وسائر المسكرات سمى خمرا مجازا والحقيقة

أريدت بهذا النص فلا يكون المجاز مرادا (قوله وانما يجب الجلد في السكر منها) اي من المسكرات غير الخمر اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره قد الحق سائر الاشربة عند حصول السكر بهذا النص في ايجاب الحد وايضا منه فكذا فكذا الحق القليل منها بهذا فاجاب بقوله وانما يجب الجلد في سائر المسكرات بدليل آخر من اجماع او سنة وهي قوله عليه السلام والسكر من كل شراب لابطريق الالحاق قلت ولانه اذا بلغ حد السكر صار مساويا للخمر في السكر فيجب الحد بدلالة النص لابالنص بخلاف القليل من المسكرات لانه ليس بمساو للقليل من الخمر في الحرمة لانها ثابتة بالنص (قوله ولو سلم فخارج عن البحث الخ) الاولى ان يقول فخارج عن اقوال الصحابة لانهم اختلفوا في كون المس حدثا وفي جواز التيمم للجنب فاذا اريد عموم المجاز فلا يكون الاختلاف بينهم فتأمل (قوله ثم لما كان مسائل يتراآى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها) اعلم ان المص لما فرغ عن بيان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز شرع في بيان النقوض الواردة على هذه القاعدة وهي مسائل بعضها متفق وبعضها مختلف اما المتفق قوله اذا قال حالفا لاضع قدمي في دار فلان (قوله انما وقع) اي لفظ لاضع قدمي (قوله على الدخول حافيا الذي هو من معناه الحقيقي) لان حفي مشي بلاخف ولا نعل حفاء بالمد والحافي خلاف الناعل كذا في المغرب (قوله فيكون وضع القدم مجردا) حقيقة في الدخول حافيا (قوله والدخول متنعلا وماشيا وراكبا الخ) هذا مبتدأ وخبره قوله بعموم المجاز حاصله اذا حلف رجل لايضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخلها راكبا اوماشيا اوحافيا اومتنعلا والدخول حافيا حقيقة في وضع القدم وغير مجاز وفيه جمع بينهما بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل وهو الدخول لابطريق الجمع بينهما في الارادة وذكر في المحيط اذا عنى به حقيقة وضع القدم لايحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء انتهى اقول هذا يخالف ماذكره قاضيخان فيحنث في الكل باعتبار الدخول لاباعتبار وضع القدم ولهذا لووضع قدميه ولم يدخل لايحنث فيه انتهى فتأمل قيل وضع القدم حافيا ليس بحقيقة بل وضع القدم مجاز عن الدخول لانه موجبه يعني قوله لايضع قدمه في دار فلان مجاز عن قوله لايدخل دار فلان اما حقيقة وضع القدم لايصير مجازا عن حقيقة الدخول كما ذكره قاضيخان بل صار عبارة عن الدخول لانه موجبه يعني الدخول موجب وضع القدمين لان وضع القدمين سبب الدخول فاستعير السبب للمسبب

والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه الى الحافى والراكب والمتنعل والماشى فان قيل الاستعارة موقوفة على النية لانية الحالف قلت حملنا على الدخول بدلالة مقصود الحالف لان مقصوده منع النفس عن الدخول عن وضع القدم مجردا فصار كانه حلف لايدخل والدخول مطلق يتناول الجميع فيحنث فى الكل باعتبار الدخول لاباعتبار وضع القدم وكذا فيمن حلف لايسكن دار فلان انه يقع على الملك والاجارة والعارية فى يده جميعا لان مقصوده منع النفس عن السكنى غضبا الى ساكنها لاغضبا الى الدار هذا اذا لم يسم دارا بعينها ولم ينو ملكا اوغيره كذا فى شروح البزدوى (قوله الذى هو معناه المجازى) اقول الذى صفة الدخول باعتبار قيوده ويمكن ان يكون صفة لقوله متنعلا وماشيا وراكبا قال ابو حيان فى البحر قال الفارسى الذى مثل من وليس كذلك لان الذى صيغة مفرد ويثنى ويجمع بخلاف من فان لفظ من مفرد يذكر ابدا وقد جعل الزمخشرى ذلك مثله فى قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا وقال فى الارتشاف ان الذى جاؤا بفلج وماؤهم انتهى (قوله انما وقع لفظ دار فلان) يعنى اذا حلف لا يدخل دار فلان اولا يسكن دار فلان (قوله على الملك الذى هو معناه الحقيقى الخ) يعنى اضافة الدار الى فلان حقيقة فى الملك وفى غير الملك مجاز فيقع الحنث على الملك والاجارة والعارية جميعا بعموم المجاز لا بارادة الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله فى الصورة الاولى الدخول) اى فى قوله لاضع قدمى الدخول مطلقا (قوله وذلك المعنى فى الصورة الثانية) اى المعنى المجازى فى لادخل دار فلان اولا اسكن دار فلان نسبة السكنى لانسبة الملك حقيقة (قوله وغيرها مجازا) اى وغير نسبة الملك مجازا (قوله وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير الممتد فلمطلق الوقت الخ) بيانه اذا قال امرك بيدك يوم يقوم فلان اواختارى نفسك يوم يدخل فلان فالامر والاختيار مما يمتد والقدوم والدخول مما لايمتد فاكثر مشايخنا على ان المراد بياض النهار حتى اذا قدم نهارا كان الامر والاختيار فى يدها وان قدم ليلا اودخل ليلا لايكون الامر والاختيار فى يدها لان اليوم تعلق بفعل ممتد وان كان المضاف اليه اليوم غير ممتد والقدوم والدخول واذا تعلق بفعل غير ممتد فيكون بمعنى الوقت نحو عبدى كذا يوم يقدم فلان لان معناه حررتك يوم يقدم فلان وكذلك انت حر يوم يقدم فلان اى حررتك وكذلك انت طالق بمعنى طلقتك فان اردت التفصيل فى هذا المقام فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع اعلم ان الشان فى معرفة الممتد وغيره لان يكون الممتد مايصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بزمان معين نحو الامر

باليد والاختيار والركوب والمساكنة والمسافرة واللبس فانه يصح ان يقال سافرت شهرا وسكنت الدار دهرا ولبست الثياب اياما وركبت الدواب اعواما وامرك بيدك اليوم فاليوم اذا قرن بهذه الافعال يحمل على بياض النهار وغير الممتد ما لا يصح فيه ضرب المدة نحو القدوم والدخول والخروج فان اليوم اذا قرن بهذه الافعال يحمل على مطلق الوقت حاصله ان المظروف اذا كان مما يمتد يحتاج الى الوقت المقدر وهو المعيار وهو بياض النهار واذا كان مما لا يمتد يحتاج الى وقت غير مقدر وهو الظرف وهو مطلق الوقت فان قيل هذه الافعال اعراض والعرض لا يبقى زمانين فكيف يتصور الامتداد فيها قلت يتصور الامتداد فيها بطريق تجدد الامثال كما قلنا في السواد والبياض وسائر الالوان والاكوان والاعراض التي هي بطيء الزوال عند الحكماء فان قيل الامتداد بطريق تجدد الامثال يتصور في جميع الافعال قلت كل فعل لا يتفاوت اجزاؤه وامثاله يتصور فيه الامتداد بطريق تجدد الامثال كالسكون في الزمان الثاني والركوب واللبس فانها في الزمان الثاني مثل الزمان الاول فيمكن القول بالامتداد بانضمام الامثال بخلاف القدوم والدخول والخروج وحاصل الكلام ان الحاكم هو المظروف كما قلنا ثم نقول لا بد لك من العلم بانه لا بد لليوم في هذه المسائل من فعلين احدهما ما يضاف الى اليوم وثانيهما ما يضاف اليوم اليه فان كانا ممتدين لا شك ان اليوم بمعنى الوقت نحو قولك انت طالق يوم يقدم فلان وانت حر يوم يدخل فلان بمعنى طلقتك وحررتك والثالث ما كان المضاف الى اليوم ممتدا والمضاف اليه غير ممتد نحو قولك امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يدخل هذه الدار فلان فان الامر والاختيار مما يمتد والقدوم والدخول مما لا يمتد فاكثر مشايخنا على ان المراد بياض النهار حتى اذا قدم نهارا كان الامر بيدها وان قدم ليلا لا يكون الاختيار بيدها ففي هذه المسئلة اعتبر بعض مشايخنا المضاف الى اليوم وبعضهم المضاف اليه اليوم والدليل على الاول ما ذكر شمس الائمة في كتاب الطلاق وقال لان اليوم اذا قرن بفعل ممتد كان بمعنى بياض النهار كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان اعتبر المضاف وهو الامر وذكر في باب الخيار وان قال اختاري نفسك يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا فلا خيار لها وان قدم بالنهار فلها الخيار اعتبر المضاف دون المضاف اليه وذكر في الهداية في فصل اضافة الطلاق الى الزمان فمن قال لامرأته يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل يعني اعتبر

المضاف دون المضاف اليه والدليل على الثانى ما ذكره فخر الاسلام فى شرح
جامع الصغير فى مسئلة التزوج ان التزوج لايمتد فجعل فيه على الوقت فاعتبر
التزوج لذى هو المضاف اليه دون المضاف وذكر فى كتاب الايمان فى قوله يوم اكلم
فلانا فامرأته كذا انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام ممالايمتد
ولم يقل لان الطلاق ممالايمتد اعتبر المضاف اليه دون المضاف الذى هو المظروف
ولان فى اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا كما فى اعتبار المضاف
لان الظرف اذا اضيف الى فعل كان ذلك الفعل واقعا فيه فكان مظروفا
للمضاف ويكون المضاف ظرفا له ضرورة وقوع ذلك الفعل فيه وهذا اولى
بالاعتبار لان الظرف وهو اليوم يضاف اليه صورة والمضاف اليه يضاف
الى الظرف من حيث انه مظروفه معنى بخلاف المظروف وهو الطلاق فانه
يضاف الى الظرف من حيث المظروفية فقط فهذا غاية البحث ونهاية التفصيل
(قوله وذلك) يشير بذلك الى القريب وهو تعذر بياض النهار (قوله يقتضى كون
الظرف الخ) خبر ان اى يقتضى الفعل المنسوب الى ظرف الزمان كون الظرف
معيارا له لاظرفا زائدا عليه مثل صمت الشهر الظاهران يقول صمت اليوم كما قال
صاحب التوضيح كاليوم للصوم لان اليوم ظرف الزمان لكنه معيار لايفضل
عن المظروف لان الصوم امر ممتد فيعتبر جميع اجزائه الاترى اذا افطر فى اول
جزء من النهار لايكون صائما بخلاف الصلوة فان الوقت فيها ظرف واسع يفضل
عن المظروف وهو فعل الصلوة فلا يعتبر جميع اجزائه كما سبق وسيأتى فى كلمة فى
فى بحث حروف المعانى تفصيله (قوله فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة
فيصح حمله على الحقيقة) يعنى اذا امتد الفعل مثل الصوم واللبس والمساكنة
والمسافرة امتد الظرف وهو بياض النهار مثلا ضرورة (قوله والافلا) اى
وان لم يمتد الفعل فلايمتد الظرف (قوله لان الممتد لايكون معيارا لغيره) اى
لان الظرف الممتد لايكون معيارا لغير الممتد وهو الفعل الغير الممتد كوقت الصلوة
لايكون معيارا لها لانه زائد عليها فيكون ظرفا لامعيارا فلايصح حمله على بياض
النهار الممتد (قوله بل يكون مجازا عن جزء من الزمان) اى بل يكون الظرف وهو
اليوم مثلا مجازا عن جزء من الزمان فلا يعتبر امتداد الزمان عرفا اقول فيه بحث
لان النهار اسم للبياض الخالص والليل اسم للسواد الخالص واليوم تارة يجئ
بمعنى البياض الخالص بطريق الحقيقة نحو قوله تعالى فى ايام معدودات وتارة يجئ
بمعنى الوقت بطريق الحقيقة عند البعض وحينئذ يكون مشتركا وبطريق

المجاز عند البعض لكن المصنف اختار هذا لانه اولى من المشترك لان المجاز اغلب فحمله على الاغلب اولى ولانه لايؤدى الى الابهام ولاالى الاخلال فى الفهم كذا فى شروح البزدوى وهذا مسلك صاحب التوضيح (قوله سواء كان من الليل اوالنهار) اى سواء كان الوقت من الليل اوالنهار لان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقى لليوم وبين مطلق الوقت اقول انت عرفت مماذكرناه مفصلا ان ماذكره المصنف على وفق ماذكره شمس الائمة وصاحب الهداية واما على ماذكره فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير فى مسئلة التزوج اذا قال لامرأته يوم اتزوجك ان التزوج لايمتد فحمل فيه على الوقت فاعتبر التزوج الذى هو المضاف اليه دون المضاف والفعل الذى تعلق به اليوم وكذلك ذكر فى كتاب الايمان فى قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام ممالايمتد ولم يقل لان الطلاق ممالايمتد اعتبر المضاف اليه دون المضاف والفعل الذى تعلق به المضاف وهو اليوم وكذلك قال فى البزدوى اليوم اسم وقت ولبياض النهار ودلالة تعين احدالوجهين ان ينظر الى مادخل اليوم عليه فان كان فعلا ممتدا فالنهار اولى به لانه يصلح معيارا له واذا كان لايمتد كان الظرف اولى به وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لايتناول النهار لانه اسم للسواد الخالص لايحتمل غيره مثل النهار اسم للبياض الخالص لايحتمل غيره انتهى بعبارته وانت خبير على هذا الوجه العبرة للمضاف اليه اليوم واليوم عنده يكون مشتركا فتأمل والصحيح ان اليوم حقيقة فى النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا لكن احتجنا الى ضابط يعرف به فى كل موضع كماذكر انه اذاتعلق بفعل ممتد فالنهار و بغير ممتد فالوقت (قوله فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق) يعنى اذاقال لله على ان اصوم رجبا ولم ينو شيئا اونوى النذر مع نفى اليمين او بدونه فنذر بالاتفاق لان النذر يفهم منه بدون قرينة من امارات المجاز فيترجح الحقيقة فى الوجوه الثلاثة الاول فلايلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واما فى الوجه الرابع فتعين المجاز بالاتفاق وهو اليمين فلايلزم الجمع بينهما ايضا (قوله فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر) الفاء تفسير الخلاف اوفذلكة فعلى قول ابى يوسف لايلزم الجمع بينهما فى هذا الكلام بوجه من الوجوه الستة (قوله وعندهما كلاهما نذر و يمين وهمامعنيان مختلفان الخ) يعنى يلزم فى الوجهين الاخيرين الجمع بينهما الاختلاف الجهتين على قول الامامين (قوله وموجب الاول) اى موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت

لا الكفارة (قوله و موجب الثانى) اى موجب اليمين البر عند الامكان والكفارة عند الفوت واختلاف الاحكام يدل على اختلاف الاصول فيجمع بين الحقيقة والمجاز فى الوجهين على قول الامامين لان اللفظ حقيقة فى النذر لانه يفهم عرفا ولغة وفى اليمين مجاز بالنية فلزم الجمع ظاهرا بينهما على قولهما فاجاب عنه بقوله انما لزم النذر و اليمين الخ يعنى ليس فى مسئلة النذر الجمع بينهما بل هو نذر بصيغته و يمين بموجبه (قوله يمين بموجبه وفحواه) اى معناه قيل المراد من موجبه معناه وهو وجوب المباح الذى جاز تركه وجاز اتيانه لان الواجب لا يصح نذره لانه ثابت قبل النذر والنذر عبارة عن التزام ما كان مباحا فى الشرع فصار تقدير الكلام انه نذر بصيغته لان صيغته وضع لايجاب المباح و يمين بموجبه لان موجب الكلام وجوب المباح و وجوب المباح يمين فسمى الكلام نذرا باعتبار الصيغة يمين باعتبار موجبه ولا يكون مجازا لانه فى موضوعه (قوله لان النذر ايجاب الخ) اقول هذا التعليل قاصر عن المعلل وهو فحواه اى معناه فالاولى فى العطف على قوله بموجبه ان يقول ومقتضاه لان هذا التعليل يقتضى هذا بيانه قيل المراد بموجبه مقتضى موجبه لان موجبه وجوب المباح ووجوب المباح يقتضى تحريم المباح وهو الترك و انه يمين حاصله يلزم من هذا الكلام وجوب المنذور ومن ضرورته تحريم الترك فصار النذر و الاعلى تحريم المباح بواسطة حكمه وهو وجوب المباح وتحريم المباح يمين لان الله تعالى سمى المباح يمينا حين حرم رسول الله الجارية او العسل على نفسه و اوجب فيه الكفارة بقوله تعالى يا ايها النبى لم تحرم ما احل الله الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم الآية فلا يكون مجازا لانه لا يفهم منه بل يكون مقتضى موجبه واختلفوا فى وجوب الكفارة على النبى صلى الله عليه وسلم قال مقاتل اعتق رسول الله رقبة فيها وهو مذهب الشيخين وابن عباس وابن مسعود واهل كوفة ومن قال لعدم وجوب الكفارة على النبى صلى الله عليه وسلم استدل بقوله تعالى وقد فرض الله لكم اى شرع لاجلكم والخطاب الى الامة فثبت ان هذا الكلام نذر باعتبار الصيغة يمين باعتبار الموجب فصار ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم شراء القريب اعتاق فان هذا تملك بصيغته واعتاق بموجبه لان الشراء مثبت للملك و الاعتاق ازالة الملك وانهما متضادان فيستحيل ان يكون احدهما عين الآخر لكنه يثبت الملك بصيغته و يوجب ازالته لموجبه لان الملك فى القريب سبب الاعتاق لقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فكان تملكا

بصيغة الشراء اعتاقا بموجب الشراء وهو الملك فى القريب (قوله سمى تحريم النبى صلى الله عليه وسلم مارية الخ) مارية مفعول تحريم وهى جارية قبطية ام ولد للنبى صلى الله عليه وسلم التى يولد منها ابراهيم فحرمها النبى عليه السلام على نفسه ابتغاء لمرضات ازواجه حتى نزل بسببه قوله تعالى يا ايها النبى لم تحرم ما احل الله لك الآية اقول هذه الحكاية قريب لحكاية ابراهيم عليه السلام لانه ترك ام ولده مع ولده اسمعيل فى مكة لارضاء زوجته وهى سارة فاذا كان الانبياء والاولياء كبلعم الباعور وغيره مبتلى لمرضات ازواجهم فكان الازواج اسراء فى قسطنطينية فى ايدى النساء اتباعالهم (قوله اوالعسل على نفسه الخ) بالنصب عطف على قوله مارية واو للشك فى الرواية لافى التحريم على نفسه باحدهما وسبب تحريم العسل للمخالفة الواقعة بين ازواجه بسبب اكله عليه السلام العسل فى بيت واحدة منهما (قوله يمينا الخ) مفعول ثان لسمى لانه يتعدى بمفعولين يقال سميت فلانا زيدا وسميته بزيد بمعنى كما يتعدى سقى الى مفعولين فى قوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا (قوله الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو الخ) يعنى لوكان النذر فى هذا الكلام بصيغته واليمين بموجبه لايحتاج فى ثبوتها وكونها مفهوما من هذا الكلام الى النية كما فى موجب شراء القريب وهو الاعتاق يثبت سواء نوى اولم ينو (قوله والا) اى وان لم يكن اليمين موجب هذا الكلام باحتياجها الى النية يثبت مدعى الخصوم وهو الجمع بينهما (قوله الاول لما استعملت الصيغة فى محل آخر الخ) يعنى لما كثر استعمال هذا الكلام فى محل آخر وهو النذر خرجت اليمين وهو موجبه عن ان يكون مرادة بغير النية بسبب غلبة الاستعمال فصار اليمين كالحقيقة المهجورة فيحتاج الى النية واعاقيدنا بكثرة الاستعمال لان مجرد استعمال الصيغة فى محل آخر كاستعمال هذا الكلام فى اليمين لايوجب النية فى النذر بمجرد استعماله فيها بل يجوز بلانية بالاتفاق فان قيل فعلى لزوم اليمين بالنية يلزم ان يكون المنذور الواحد واجبا مرتين بالنذر واليمين وان يجتمع على الواجب الواحد موجبان قلت اجتماع الادلة الكثيرة على المدلول الواحد جائز فى الشرع نحو الكتاب والسنة والاجماع ولانه لاتنافى بين الوجوبين لان احدهما وهو النذر يوجب ان يكون واجبا بعينه وثانيهما وهو اليمين يوجب ان يكون واجبا لغيره وهو محافظة اسم الله كما اذا حلف ليؤدين ظهر هذا اليوم يجب عليها اداؤها بطريقين حتى لوفوتها يجب عليهما القضاء او الكفارة اقول فى الجواب الصواب ان اليمين

موجب هذا الكلام كشراء القريب يثبت سواء نوى اولم ينو لانه قال ابو سفيان الثوري يجب القضاء او الكفارة في امرأة نذرت وحاضت بغير نية اليمين فلا يحتاج الى النية كاحتياج الحقيقة المهجورة كذا في الكشف قد طلع الصباح فاطف المصباح (قوله يشير الى ان ليس المراد منه) اي من ذلك اللفظ او من ذلك الكلام (قوله غير ايجاب المباح الخ) اي غير ايجاب المباح الذي هو معناه الحقيقي فيكون اللفظ حقيقة مستعملة في معناه وهو النذر (قوله حتى اولم يضم وجب عليه) اي من قال على ان اصوم رجب ونوى اليمين بدون نفي النذر اونوى النذر واليمين جميعا وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين على قولين الامامين (قوله والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والمكنى عنه) اي والممنوع عندنا هو الجمع بينهما لا الجمع بين الحقيقي والمكنى منه اقول فيه بحث لان الكناية عند البعض مجازا لا حقيقة (قوله فيمن قال الله على المشي الى بيت الله يجب ماشيا بطريق الكناية) قال فخر الاسلام في البزدوي وشراحه في هذا الكلام يجب بطريق المجاز لان الكلام موضوع لاستعمال الناس في حوائجهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة لوجود امارة الحقيقة وهي المبادرة الى الفهم حتى صارت الحقيقة مهجورة فصار اللفظ بحكم الاستعمال كالحقيقة له والحقيقة بترك استعمال اللفظ فيها كالمجاز لا يتناول الكلام الا بقرينة يدل عليه كالمجاز قبل الاستعمال وذكر شمس الائمة ان هذا كاسم الدراهم يتناول نقد البلد عند الاطلاق للعرف والتعامل فيه ولا يتناول غير نقد الا بقرينة لعدم التعامل فيه وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع له اسم الدراهم حقيقة حاصله اذا قال رجل لله على المشي الى بيت الله يلزم عليه حج او عمرة والخيار له وهذا استحسان ان لا يلزمه شيء وجه القياس انما الالتزام بالنذر اذا كان الملتزم من جنس ما وجب عليه وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه شرعا كالمشي الى مسجد الحرام عنده ووجه الاستحسان ان الناس تعارفوا استعماله لالتزام الحج او العمرة وتركوا القياس بالعرف ويريدون التزام الحج بهذا اللفظ فصار اللفظ بحكم الاستعمال حقيقة للمجاز وهو التزام الحج او العمرة ومجازا للحقيقة وهو وجوب نفس المشي لعدم الاستعمال فيه واعلم ان ههنا الفاظا لا بد لها من معرفتها اما وجوبا قوله على المشي الى الكعبة او الى بيت الله موجب بالاتفاق وقوله على الذهاب او السفر الى بيت الله او الكعبة غير موجب بالاتفاق وقوله على المشي الى الحرام او المسجد الحرام غير موجب عند ابي حنيفة وموجب

بصيغة الشراء اعتاقا بموجب الشراء وهو الملك في القريب (قوله سمى تحريم النبي صلى الله عليه وسلم مارية الخ) مارية مفعول تحريم وهي جارية قبطية ام ولد للنبي صلى الله عليه وسلم التي يولد منها ابراهيم فحرمها النبي عليه السلام على نفسه ابتغاء لمرضات ازواجه حتى نزل بسببه قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الآية اقول هذه الحكاية قريب لحكاية ابراهيم عليه السلام لانه ترك ام ولده مع ولده اسمعيل في مكة لارضاء زوجته وهي سارة فاذا كان الانبياء والاولياء كبلعم الباعور وغيره مبتلى لمرضات ازواجهم فكان الازواج اسراء في قسطنطينية في ايدى النساء اتباعاتهم (قوله اوالعسل على نفسه الخ) بالنصب عطف على قوله مارية واو للشك في الرواية لا في التحريم على نفسه باحدهما وسبب تحريم العسل للمخالفة الواقعة بين ازواجه بسبب اكله عليه السلام العسل في بيت واحدة منهما (قوله يمينا الخ) مفعول ثان لسمى لانه يتعدى بمفعولين يقال سميت فلانا زيدا وسميته بزيد بمعنى كما يتعدى سقى الى مفعولين في قوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا (قوله الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو الخ) يعنى لوكان النذر في هذا الكلام بصيغته واليمين بموجبه لا يحتاج في ثبوتها وكونها مفهوما من هذا الكلام الى النية كما في موجب شراء القريب وهو الاعتاق يثبت سواء نوى اولم ينو (قوله والا) اى وان لم يكن اليمين موجب هذا الكلام باحتياجها الى النية يثبت مدعى الخصوم وهو الجمع بينهما (قوله الاول لما استعملت الصيغة في محل آخر الخ) يعنى لما كثر استعمال هذا الكلام في محل آخر وهو النذر خرجت اليمين وهو موجبه عن ان يكون مرادة بغير النية بسبب غلبة الاستعمال فصار اليمين كالحقيقة المهجورة فيحتاج الى النية واتفاقهما بكثرة الاستعمال لان بمجرد استعمال الصيغة في محل آخر كاستعمال هذا الكلام في اليمين لا يوجب النية في النذر بمجرد استعماله فيها بل يجوز بلا نية بالاتفاق فان قيل فعلى لزوم اليمين بالنية يلزم ان يكون المنذور الواحد واجبا مرتين بالنذر واليمين وان يجتمع على الواجب الواحد موجبان قلت اجتماع الادلة الكثيرة على المدلول الواحد جائز في الشرع نحو الكتاب والسنة والاجماع ولانه لا تنافى بين الوجوبين لان احدهما وهو النذر يوجب ان يكون واجبا بعينه وثانيهما وهو اليمين يوجب ان يكون واجبا لغيره وهو محافظة اسم الله كما اذا حلف ليؤدين ظهر هذا اليوم يجب عليها اداؤها بطريقين حتى لوفوتها يجب عليها القضاء او الكفارة اقول في الجواب الصواب ان اليمين

موجب هذا الكلام كشراء القريب يثبت سواء نوى اولم ينو لانه قال ابو سفيان الثوري يجب القضاء او الكفارة فى امرأة نذرت وحاضت بغيرنية اليمين فلا يحتاج الى النية كاحتياج الحقيقة المهجورة كذا فى الكشف قد طلع الصباح فاطف المصباح (قوله يشير الى ان لبس المراد منه) اى من ذلك اللفظ او من ذلك الكلام (قوله غير ايجاب المباح الخ) اى غير ايجاب المباح الذى هو معناه الحقيقى فيكون اللفظ حقيقة مستعملة فى معناه وهو النذر (قوله حتى لو لم يصم وجب عليه) اى من قال على ان اصوم رجب ونوى اليمين بدون نفى النذر او نوى النذر واليمين جميعا وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين على قول الامامين (قوله والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى لا الحقيقى والمكنى عنه) اى والممنوع عندنا هو الجمع بينهما لا الجمع بين الحقيقى والمكنى منه اقول فيه بحث لان الكناية عند البعض مجازا لا حقيقة (قوله فيمن قال لله على المشى الى بيت الله يجب ماشيا بطريق الكناية) قال فخر الاسلام فى البزدوى وشراحه فى هذا الكلام يجب بطريق المجاز لان الكلام موضوع لاستعمال الناس فى حوائجهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة لوجود امارة الحقيقة وهى المبادرة الى الفهم حتى صارت الحقيقة مهجورة فصار اللفظ بحكم الاستعمال كالحقيقة له والحقيقة بترك استعمال اللفظ فيها كالمجاز لايتناول الكلام الا بقرينة يدل عليه كالمجاز قبل الاستعمال وذكر شمس الائمة ان هذا كاسم الدراهم يتناول نقد البلد عند الاطلاق للعرف والتعامل فيه ولايتناول غير نقد الا بقرينة لعدم التعامل فيه وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع له اسم الدراهم حقيقة حاصله اذا قال رجل لله على المشى الى بيت الله يلزم عليه حج اوعمرة والخيار له وهذا استحسان ان لا يلزمه شئ وجه القياس انما الالتزام بالنذر اذا كان الملتزم من جنس ماوجب عليه وليس من جنس المشى الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه شرعا كالمشى الى مسجد الحرام عنده ووجه الاستحسان ان الناس تعارفوا استعماله لالتزام الحج او العمرة وتركوا القياس بالعرف ويريدون التزام الحج بهذا اللفظ فصار اللفظ بحكم الاستعمال حقيقة للمجاز وهو التزام الحج اوالعمرة ومجازا للحقيقة وهو وجوب نفس المشى لعدم الاستعمال فيه واعلم ان ههنا الفاظا لابد لها من معرفتها اما وجوبا قوله على المشى الى الكعبة اوالى بيت الله موجب بالاتفاق وقوله على الذهاب اوالسفر الى بيت الله اوالكعبة غير موجب بالاتفاق وقوله على المشى الى الحرام اوالمسجد الحرام غير موجب عند ابى حنيفة وموجب

عندهما قال علماؤنا فمن نذر صلوة اوحجا اوالمشى الى بيت الله ينصرف الى المجاز المتعارف مع ترك الحقيقة فى المشى اصلا ويلزمه العبادة المخصوصة لاستعمال اللفظ فيه كذا فى البزدوى وشروحه

﴿ باب جملة ما ترك به الحقيقة ﴾

لما فرغ المص من احكام الحقيقة والمجاز شرع فى بيان القرائن التى تترك الحقيقة و يصرف الكلام الى المجاز وهى اربعة انواع على ماذكره فى الاول وخمسة انواع على ماذكره فخر الاسلام كما ذكره المص فى التقسيم الآخر يأتى تحقيقه (قوله نحو ولا يأ كل من هذه النخلة) يعنى اذا اضيف النهى والتحريم الى العين المحسوس و لم يقبل تلك العين الفعل المضاف اليها فلابد ان يكون مضافا الى التابع وهو الثمرة لان المحل ليس بصالح له فيقام التابع مقام المحل بقرينة الحس و العالم يقل لا تأكل من هذه الحنطة لان النهى يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابى حنيفة وعندهما يقع على اجزائها على العموم مجازا (قوله اوعقلا نحو واستفزز من استطعت منهم) يعنى لما استحال من الله تعالى الامر بالمعصية والكفر لان الامر بالقبيح قبيح لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء حمل امر استفزز على امكان الفعل و اقداره عليه مجازا لان الامر الايجاب فكان بين المعنيين اتصال بيان استحالة معنى الحقيقى لاستفزز عقلا ان معنى استفزز ازعج و استزال و استخف من قدرت منهم بصوتك اى بوسوستك ودعائك الى المعصية و الكفر حاصله خاطب ابليس عليه اللعنة و امره بوسوسة عباده والامر بالمعصية والكفر طلب المعصية و الكفر وطلب وجود المعصية والكفر من الله تعالى محال لانه لايليق بحضرته ان يأمر بعبد و بنى آدم ان توسوسهم وتلقيهم فى المعصية والكفر ثم يعذبهم بعذاب النار فحملنا هذا الامر عقلا على تمكين الفعل و اقداره عليه كأنه قال مكنتك منهم وجعلتك قادرا عليهم فافعل من استطعت و وجه المناسبة ان الامر لوجوب الفعل ووجوب الفعل لاجل وجوده ولا وجود له بدون الامكان لان الامر بما لايمكن وجوده تكليف ما لايطاق وانه محال ايضا فاستعير الامر للاقدار و التمكين الذى هو من لوازم الامر كما فى استعارة الاسد للشجاع اويكون ذكر السبب وارادة المسبب اوذكر الملزوم وارادة اللازم والا كيف يتصور من الحكيم ان يأمر بعدوه باستخفاف اوليائه بل انبيائه عقلا فليتأمل (قوله كما فى يمين الفور) الفور فى اللغة مصدر فارت القدر اذا غلا وغلب ومنه فارت التنور و الفور الغليان فاستعير للسرعة ثم سميت الحالة الحاضرة التى

لالبث فيهما فقيل ذهب فلان من فوره اى من ساعته كذا ذكر فى كتب اللغة
وتفرد بهذا اليمين ابو حنيفة ولم يقل لها احد قبله وكانوا يقولون قبله اليمين على
نوعين مؤبدة مثل لاافعل كذا وموقتة مثل قوله لاافعل اليوم كذا فخرج ابو ح يمين
الفور (قوله يحمل على الفور عرفا) يعنى يحمل فى يمين الفور على المجاز وهو الحال
دون معنى الحقيقة وهو العموم بدلالة حال المتكلم لان حال الرجل وهو هيجان
الغضب دليل على انه ما اراد العموم من قوله ان خرجت فانت طالق فلذا لو خرجت
بعد زمان لم تطلق لان عبارة النص تركت بالدلالة لان دلالة الحال اقوى من
العبارة ولهذا لو نوى المسافر الاقامة فى المفازة خمسة عشر يوما لا يصير مقيما لان حاله
يخالف مقاله وما فات دلالة النص لا دلالة الحال وانه يقع على الفور (قوله او شرعا
كما فى التوكيل بالخصومة) وقد سبق حيث لا يراد بالخصومة حقيقة الجدال والنزاع
اذ لا اذن له فى الشرع فيكون الحقيقة مهجورة شرعا فيراد الجواب مطلقا اقرارا
كان او انكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق او الكل فى الجزء (قوله اما خارجة
عن المتكلم والكلام الخ) اقول فى ظاهره بحث لان ترك الحقيقة الثابتة بدلالة من
قبل المتكلم اى بدلالة حال المتكلم لكن تدارك بقوله اى لا يكون امرا فى المتكلم
وصفة له ولا من جنس الكلام وفخر الاسلام جعل دلالة الحال من قبل دلالة
المتكلم فقال واما الثابت اى واما ترك الحقيقة الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل
قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال الزوج
ان خرجت فانت طالق يقع على الفور انتهى ملخصا قال صاحب الكشف مسئلة
الفور بدلالة حال المتكلم انتهى (قوله او امر فى المتكلم) اى شان فيه (قوله زيادة
معناه فى بعض الافراد) يعنى ترك الحقيقة بدلالة اللفظ فى نفسه على وجهين احدهما
ان يكون الاسم منبأ عن نقصان فى مسماه كالفاكهة ويكون فى بعض افراد ذلك
المسمى نوع كمال كالرطب والعنب والرمان فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك
الفرد الكامل لامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار التنعم والتلذذ
تابعا فلم يتناول الكامل عنده اوصف زائد لان الاسم مقيد بالناقص فى المعنى
فصار مخصوصا والمخصوص شبه بالمجاز فلا يكون داخلا فى الحقيقة بلا نية
بيانه مثل قول الرجل لا يأكل فاكهة انه لا يقع على العنب والرطب والرمان بلا نية
مع انها حقيقة فيها فلا يحنث من حلف لا يأكل فاكهة عند ابى ح باكلها لان الفاكهة
اسم للتنعم والتلذذ وقال الله تعالى انقلبوا فاكهين اى ناعمين يعنى متلذذين وذلك
التنعم امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار التنعم تابعا والرطب

والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القوام والزمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية فاذا كان كذلك كان فيها وصف زائد واسم الفاكهة ناقص مقيد بكونها تبعا بالنسبة اليها في المعنى فلم يتناول الكامل فصار هذه الاشياء الثلثة مخصوصا والمخصوص شبه بالمجاز فلا يكون داخلا في الحقيقة بلا نية اما اذا نواها يحنث بالاجماع ذكره في تحفة الفقه وعندهما يحنث باكلها وهو مذهب الشافعي لهما ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يقع بها التنعم ولان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه فثبت ان اللفظ يتناولها بدلالة اللفظ والمعنى كذا في البزدوي وشروحه (قوله او نقصانه في بعض الافراد) اعلم انك عرفت ترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه على وجهين احدهما ان يكون الاسم منبأ عن كمال في مسماه كالفاكهة و يكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل وثانيهما ان يكون الاسم منبأ عن كمال في مسماه لغة في بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور على عكس الاول فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الناقص كقول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب بلا نية لان المكاتب ليس بمملوك مطلقا اي كاملا لان الملك في المكاتب ناقص والمملوك كامل لانه مملوك رقبة لا يدا والمكاتب كالحر ولهذا كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطئ المكاتبة فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يكون مملوكا مطلقا فلا يدخل تحت قوله كل مملوك لي وكذلك اضاف الى نفسه بطريق الاطلاق والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فان قيل قد تناوله اسم الرقبة حتى دخل في قوله تعالى فتحرير رقبة قلت الرقبة اسم لذات مقهور والرق لا ينتقض بالكتابة لقوله صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وما بقي من الملك فيه يكفي لصحة الكفارة فيتأدى به الكفارة فان قيل المدبر وام الولد يدخلان في قوله كل مملوك لي حر ولا يتأدى بهما الكفارة قلت لان الملك فيهما كامل اذ المولى يملكهما يدا ورقبة واكسابهما ووطئ المدبر وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي فهو حر لكن الرق فيهما ناقص فاطلاق لفظه وهو كل مملوك لي فهو حر دليل على تخصيص هذا اللفظ بمملوك كامل دون المكاتب وكذا قول الرجل يحلف لا يأكل لحما انه لا يقع على السمك بلا نية وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم ولا دم للسمك فالادم له قاصر من وجه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل امرأة لي طالق لا يتناول المبتوتة بلا نية المعتدة كذا في البزدوي وانما قيد هذه المسئلة بقيدين

احدهما كونها مطلقة طلاقا باينا لانها لو كانت مطلقة طلاقا رجعيا لدخلت تحت اليمين بغير نية وثانيهما كونها فى العدة لانها لو انقضت عدتها لم يدخل فى اليمين وان نواها وانما قلنا انها لم تدخل فى اليمين بدون النية لانها امرأة من وجه لبقاء ملك اليد عليها ولبقاء حق المنع من الخروج والبروز ووجوب النفقة وثبوت النسب ووقوع الطلاق اوطلقها وابنت بامرأته من وجه لزوال ملك النكاح وحرمة الوطئ وجميع الدواعى واذا كانت امرأته من وجه دون وجه فلا يدخل تحت قوله كل امرأة لى طالق كذا فى الشروح (قوله واما محل الكلام) الظاهر ان يقول او يحل بدلالة محل الكلام كما قال فخر الاسلام (قوله فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة) اى ظاهر الحديثين يقتضى ان لا يوجد عمل الابالنية بالنظر الى كلمة الحصر وهى انما ان وجد فى الحديث وان كان الحصر او بالنظر الى لام الجنس وباى وجه لابد من الحصر على ما حقق فى محله وانما قلنا ان كان الحصر لان فيه اختلافا وذهب القاضى ابو بكر والغزالى وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر فى الحصر قلنا الحصر لم ينشأ الا من عموم الاعمال فالتفصيل يأتى فى مفهوم انما ان شاء الله تعالى فليراجع ثمه وكذلك ان لا يوجد الخطاء والنسيان بالنظر الى اسناد الفعل وهو الرفع الى ماهو محلى بلام الجنس وهو الخطاء والنسيان وقد تحقق العمل بدون النية ويوجد الخطاء والنسيان بلا شك فعرفنا ان هذا المحال لا يقبل العموم وان حقيقة الكلام ساقطة وان معنى الحديثين حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان بطريق اقامة المضاف اليه مقام المضاف كما فى قوله تعالى واسئل القرية (قوله والحكم وما فى معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا الخ) يعنى لما كان معنى الحديثين حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان بطريق اقامة المضاف اليه مقام المضاف فعلم ان الحكم معنيين مختلفين احدهما الثواب على الاعمال التى هى عبادة والاثم على الافعال التى هى محرمة والثواب والاثم اللذان يبتنى كل واحد منهما على العزيمة والقصد وثانيهما الجواز والفساد اللذان يبتنى كل واحد منهما على الاداء بالاركان والشرائط واذا ثبت اختلاف المعنيين صار لفظ الحكم بمنزلة المشترك كالقرء والمولى واذا ثبت انه مشترك ولا عموم للمشترك باتفاق الخصوم فلا يجوز ارادة المعنيين معا فحكم الاخرة مراد بالاتفاق فلا يجوز ارادة حكم الدنيا والا يلزم العموم للمشترك وعلى هذا التقدير لا يجوز احتجاج الخصم بالحديثين فى اشتراط النية فى الوضوء وفى عدم فساد الصوم بالخطاء والاكراه الا اذا اقام دليلا

على ان المراد منهما حكم الدنيا من الجواز والفساد وهذا غير متصور لان حكم الاخرة وهو الثواب والعقاب مراد بالاجماع لما ذكرنا فان قيل لوكان المراد حكم الاخرة لا غير لما بقي لقوله من امتي فائدة لان حكم الخطاء والنسيان مرفوع عن جميع الامم الماضية في الاخرة اذ المؤاخذة على حكم النسيان تكليف ما لا يطاق فيعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم قلت ذلك مذهب المعتزلة واما عند اهل السنة والجماعة فالمؤاخذة في الاخرة جائز في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز المؤاخذة في الاخرة لحكم النسيان والخطأ كان معنى الدعاء لا تجر علينا بالمؤاخذة اذ المؤاخذة فيما لا يجوز المؤاخذة فيه جور وهذا غير جائز وفساده ظاهر كذا في شروح البزدوي (قوله فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى اخر بالضرورة) يعني اطلاق الحكم المقدر في الحديثين وما في معنى الحكم كالاثر واللازم على ما يتعلق بالاخرة يكون بمعنى استحقاق الثواب بصحة عزيمته في الطاعة او المأثم لارتكاب المنهي بالضرورة كما قاله اهل الحق لا بمعنى وجوب الثواب للطاعة والعقاب في المأثم كما قال المعتزلة (قوله ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك) حاصله ان الحقيقة سقطت عن ظاهر الحديثين لان المحل لا يحتمله من جهة ان عين الخطاء والنسيان وعين العمل بلا نية غير مرفوع بل متصور فسقط حقيقته فصار ذكر الخطاء والعمل مجازا عن حكمه وموجبه وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال التي تفتقر الى النية والمأثم في المحرمات والثاني الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد وغير ذلك وهذان اي الثواب والمأثم مع الجواز والفساد مختلفان الا ترى ان الجواز والصحة يتعلق بركنه نحو القيام والركوع والسجود والقراءة في الصلوة وبشرطه نحو الوضوء وان الثواب في الطاعة والمأثم في ارتكاب المنهي يتعلق بصحة قصده وعزيمته فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته مع ان الصلوة غير جائزة وكذا عكسه فان من توضأ بماء مغصوب وصلى جاز صلوته لوجود ركنهما وشرطهما ولم يستحق الثواب لفساد قصده فثبت ان بينهما اختلافا فاحشا واذا صار المعنيين مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا اي حكما مشتركا فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير مأولا وكذلك يعني كان الجواز ينفصل عن الثواب في مسئلة التوضي بالماء النجس والثواب عن الجواز في مسئلة التوضي بالماء المغصوب فكذلك الفساد ينفصل عن المأثم كما اذا صلى

مرائيا راعيا للشرائط والاركان فانه يستحق الاثم بدون الفساد وكما اذا تكلم
فى الصلوة ناسيا يفسد صلوته ولا يأثم فثبت ان بين الاثم والفساد تباينا كما بين الثواب
والجواز فصار لفظ الحكم كاسم القرء والمولى وسائر الاسماء المشتركة (قوله فاذن
لايجوز ارادتهما جميعا) اى فعلى تقدير لفظ الحكم بعد صيرورة اسم العمل والخطاء
والنسيان مجازا عن الحكم لايجوز ارادتهما جميعا عند الجميع لكون لفظ الحكم
مشتركا فسقط العمل مع انك تفر من ورطة وتقع فى اخرى (قوله اما عندنا) اى
اما عدم جواز ارادتهما معا فلان المشترك لاعموم له عندنا كما عدم جواز ارادة
الحقيقة والمجاز معا (قوله واما عند الشافعى فلان مثل هذا المجاز من قبيل
المقتضى فلاعموم له بالاتفاق) اقول الاولى ان يقول واما عند الشافعى فلان المجاز
لاعموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعى على النوع الثانى بناء
على ان المقصود الاهم من بعثة النبى عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة
والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لايكون
الابالنية فلايجوز الوضوء بدون النية حاصله اختلف مشايخنا والشافعى فى مثل
هذا المجاز قال الشافعى ان مثل هذا المجاز من قبيل المقتضى فلاعموم له بالاتفاق
وان جاز عموم المشترك عنده فلاعموم فى هذا المجاز بالاتفاق بل يجب حمله على
الاول وهو مايتعلق بالاخرة كالثواب فى الاخرة عندنا فحمله الشافعى على الثانى
وهو مايتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد اقول فى قوله من قبيل المقتضى
ولاعموم له بالاتفاق بحث كما عرفت ان مثل هذا المجاز عنده لاعموم له والمقتضى
عموم عنده فكيف يصح قوله ولا عموم له بالاتفاق قال صاحب الكشف اعلم
ان القاضى الامام ابا زيد وهو صاحب التقويم لم يفرق بين المقتضى والمحذوف
كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل هذين الحديثين من نظائر المقتضى فقال
فى حديث الرفع عين هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا
لايجوز على صاحب الشرع فاقتضى ضرورة زيادة وهى الحكم ليصير مقيدا
فصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم ان يكون عاما عند الشافعى فى الدنيا
والاخرة حتى بطل طلاق المكره ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له
عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لاغير لان ذلك القدر يصير مقيدا فتزول
الضرورة ولايتعدى الى حكم آخر لان المقتضى لاعموم له وقال فى حديث النية
لماثبت حكم الاخرة مرادا به يصير الكلام مقيدا لم يتعد الى ماوراءه وصار كانه
قال انما ثواب الاعمال بالنيات ولما خالفه فخر الاسلام وشمس الائمة فى المحذوف

وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لايرد نقض على مااختارا من جواز عموم المحذوف فبينا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمحل ماترى وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح مايعتمد عليه ورجعت الفحول فلم يشيروا على بجواب شاف وهو اعلم بالحقيقة انتهى بعبارته اقول جوابه ما قاله بعض الافاضل انا لانعنى بقولنا الاعمال مجاز من الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن فى عهد النبى عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هى الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظى لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع من المحذوف بل يجب حمل المحذوف على الاول عندنا لعدم عموم المشترك هذا ماتيسر لنا فى الجواب خذ هذا وكن من الشاكرين (قوله بل يجب حمله على احدهما) اضراب من قوله لايجوز ارادتهما جميعا بل يجب حمله على احدهما عنده ايضا (قوله فحمله الشافعى على الثانى) اى حمل الشافعى الحكم المشترك المقتضى على مايتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد الخ (قوله انه اقرب الى موافقة دلالة على النفى) اى ان الثانى اقرب الى موافقة دلالة اللفظ وهو انما الاعمال بالنيات على النفى وهو ما الاعمال الا بالنيات (قوله فقد دل على نفى اصل الفعل بدلالة المطابقة) يعنى لما دل اللفظ انما على النفى فصار المعنى لاصلوة فقد دل على نفى اصل الفعل اعنى الصلوة والصوم بدلالة المطابقة لكونهما منفيين بلا (قوله وعلى صفاته بدلالة الالتزام) اى فقد دل على نفى صفات الفعل وهو الجواز والفساد وبدلالة الالتزام (قوله فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة) اى اذا تعذر العمل بقوله لاصلوة ولاصوم بدلالة المطابقة لان الصلوة والصوم موجودان فى الخارج بلا نية (قوله تعين العمل بدلالة الالتزام) وهى الحكم بمعنى الجواز والصحة وغيرهما لا الحكم بمعنى الثواب لان الثواب المنفى ليس من صفات اصل الفعل بدلالة الالتزام لانه ليس حكما للاعمال كما سبق فتعين العمل بدلالة الالتزام تعليلا لمخالفة الحكم للدليل فى المطابقة وموافقة الحكم للدليل فى الالتزام الا ترى اذا حكمت بالمطابقة بانه لاصلوة الابالنية وعللت بقولك اذلاوجود للصلوة الابالنية تخلف الحكم وهو

لاصلوة الابالنية عن الدليل اذالصلوة توجد بلانية واما اذا حكمت بانه لاجواز
للصلوة الابالنية وعللت بقولك اذلاوجود بجوازالصلوة وهو دلالة الالتزام يكون
موافقة الحكم للدليل اذ لاجواز للصلوة الابالنية (قوله اذا كان اللفظ قد دل
على نفي العمل وعدمه) اى اذا كان لفظ انما قد دل على نفي العمل واثباته لان انما
يتضمن النفي والاثبات (قوله حمله) اى يجب حمل اللفظ (قوله على اقرب
المجازات الشبيهة به) اى يحمل اللفظ على حقيقته (قوله ولايخفى ان مشابهة
الفعل الذى ليس بصحيح) يعنى لما كان ذكر العمل والخطأ مجازا عن الحكم والحكم
نوعان مختلفان احدهما الثواب فى الاعمال والثانى الحكم المشروع من الجواز
والفساد فوجب حمله على الثانى عند الشافعى لان مشابهة الفعل الذى ليس
بصحيح كمن توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز
فى الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته مع ان الصلوة غير جائزة
(قوله ولا كامل) كمن توضأ بماء مغصوب وصلى جازت صلوته لوجود ركنها
وشرطها ولم يستحق الثواب لفساد قصده فلا يكون كاملا فيكون مشابهة
الفعل الذى ليس بصحيح ولاكامل للفعل المعدوم النفي نحو لاصلوة الابالنية
اكثر (قوله من مشابهة الفعل الذى نفي عنه احد الامرين دون الآخر) اى
من مشابهة الفعل الذى نفي عنه احد الامرين وهوالثواب فى الطاعة اوالمأثم
اللذان يتعلقان بصحة عزيمته لان فى صورة التوضى بماء نجس نفي عنه الصحة
فى الحكم دون الكمال وفى صورة التوضى بماء مغصوب نفي عنه الكمال دون الصحة
لوجود ركنها وشرطها (قوله فكان الحمل عليه اولى) اى كان حمل لفظ الحكم
على اكثر المشابهة وهو الثانى اولى من الاول وهو الثواب اوالمأثم (قوله وحمله
ابوحنيفة على الاول) اى حمل ابوحنيفة الحكم المحذوف فى حديث الاعمال على
الثواب اوالمأثم (قوله ان الثواب ثابت اتفاقا) اى ان الثواب اوالمأثم ثابت بالاتفاق
(قوله فقال فى الاحكام) اى قال الآمدى فى كتابه المسمى بالاحكام (قوله المتبادر الى
الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه) يعنى تسارع
فهم السامع من نفي كل فعل متحقق الوجود ولم يخطر على بال احد الانفي فائدته
وجدواه ولافائدة اعظم من الثواب الذى يكون وسيلة لادخال الجنة والنعمة
المؤبدة اللهم يسر لنا ولسائر المسلمين بحرمة النبى الامين وآله (قوله ولو اريد الصحة
ايضا يلزم عموم المشترك اوالمجاز) اى عموم المجاز وهذان ليسا بجائزين عندنا وعنده
يعنى لو اريد من نفي الفعل نفي الحكم بمعنى الصحة كما اريد نفي الثواب يلزم عموم المشترك

عندنا لان الصحة تنفصل عن الثواب فيكون مباينا فاذا اريدا معا يلزم عموم المشترك
فاذا كان الحكم حقيقة فى الصحة ومجازا فى الثواب فاريدا معا يلزم ارادة الحقيقة
والمجاز معا فليس بجائز عندنا وعنده فيلزم حمله على الثواب بالضرورة فاما
اذا اريد به عموم المجاز فليس بجائز عنده ايضا واما عندنا فلا احتياج الى اختياره
(قوله لكان باقيا على عمومه) يعنى او حمل الحكم على الثواب لكان باقيا على
عمومه ولا يحتاج الى التخصيص اذ لا ثواب الا بالنية (قوله بخلاف الصحة) اى
بخلاف حمل الحكم على الصحة والفساد كما قال الشافعى (قوله فانها قد تكون
بدون النية كالبيع والنكاح الخ) يعنى اذا كان الحكم بمعنى ما يتعلق بالدنيا
من الصحة والفساد يلزم تخصيص الصحة بالعبادات ومن المعاملات بالطلاق
البائن لان اكثر المعاملات كالبيع والهبة والاجارة والعتاق والشراء وغيرها
لا يحتاج فى صحته الى النية بخلاف حمله على الثواب (قوله اذ لابد عندكم من
تخصيصها) اى تخصيص الاعمال بالاعمال التى هى محل الثواب لا الاعمال العامة
كما يلزم تخصيص الصحة عندهم (قوله قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد به
ثواب الاعمال الخ) حاصل الجواب ان ظاهر الحديث يحتاج بالضرورة الى
تقدير الحكم وبعد التقدير ان كان بمعنى الثواب لا يحتاج الى التخصيص وان كان
بعد التقدير بمعنى الجواز والصحة فيحتاج الى التخصيص لان اكثر المعاملات مع
صحته لا يحتاج الى النية وكذلك حكم المأثم يعنى كما ان الجواز ينفصل عن الثواب
فى مسئلة التوضى بالماء النجس فكذلك الفساد ينفصل عن المأثم كما اذا صلى مرائيا
مراعيا للشرائط والاركان فانه يستحق الاثم بدون الفساد كما اذا تكلم فى الصلوة
ناسيا يفسد صلوته ولا يأثم فثبت بين الاثم والفساد تباينا كما بين الثواب والجواز
فعندنا فى الحرمات يقدر الحكم بمعنى الاثم وعند الشافعى بمعنى الفساد (قوله وكذا
الحكم المقدر فى الحديث الثانى) يعنى قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتى
حكم الخطاء والنسيان (قوله ولا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق) وهو قوله اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعى فلان مثل هذا المجاز من قبيل المقتضى
فلا عموم له بالاتفاق (قوله والاول مراد بالاتفاق) اى المؤاخذة الاخروية
مرادة بالاتفاق اقول فيه نظر من وجهين اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد
بالاتفاق وثانيا القول بعدم عموم المجاز مما لا يثبت من الشافعى وباقى التفصيل
فى التلويح (قوله فلا يراد الثانى) اى العقوبة الدنيوية (قوله والا لزم العموم) اى
ان كان الثانى مرادا ايضا لزم عموم المشترك عندنا او عموم المجاز عنده وهذان

لبسا بجائزين جميعا (قوله فلايجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء الخ) الفاء فذلكة فالتقدير اذا كان التقدير عندنا ثواب الاعمال بالنيات فلايجوز الاستدلال في الحديث الاول على عدم صحة الوضوء بلا نية لان الوضوء في كونه عبادة تفتقر الى النية وفي كونه شرطا ومفتاحا للصلوة لايحتاج الى النية فيصح بلا نية عندنا خلافا للشافعي (قوله وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه الشافعي الخ) عطف على قوله بالحديث الاول يعني ولايجوز الاستدلال بالحديث الثاني وهو رفع عن امتي الخ على عدم فساد الصلوة الخ لان الحكم القدر مشترك ولاعموم له بالمؤاخذة الاخروية والدنيوية عندنا فيقع طلاق المكره والمخطئ ويفسد صومه بالاكل خاطئا وصلوته بالكلام ناسيا وعند الشافعي حكم الخطأ لفظ عام يتناول حكم الدنيا والآخرة فيكون اللفظ مشتركا معنويا بان كان اللفظ موضوعا بازاء معنى واحد ثم ذلك المعنى يعم الاشياء المختلفة كاسم الحيوان وضع بازاء جسم حساس متحرك بالارادة فانه يوجد في سائر انواعه كالانسان والفرس وغيرهما وكاسم الانسان وضع بازاء حيوان ناطق فانه يوجد في اضافة كاسم الرجل وضع بازاء ذكر جاوز حد البلوغ من بني آدم وانه يوجد في افراده وكاسم الشيء فانه وضع بازاء الموجود وانه يتناول جميع الاشياء المتضادة والمتخالفة والمماثلة وكاسم اللون يتناول السواد والبياض باعتبار اللونية فكذلك لفظ الحكم وضع بازاء الاثر الثابت بالفعل وذلك الاثر يتناول الصحة والفساد والثواب والعقاب فكان مشتركا بالاشتراك المعنوي وله عموم فلايصح الاحتجاج على الشافعي ولايتم كلامنا ولو سلم انه من قبيل الاشتراك اللفظي فله ان يقول من قبيل المحذوف لاالمجاز اي حكم الاعمال بالنية فيكون عاما لجواز عموم المشترك عنده ولو سلم ان يكون مجازا فيجوز عموم المجاز عنده لان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي كما قال التفتازاني في التلويح واجيب عن الاول لانسلم ان يكون مشتركا معنويا بل يكون من قبيل الاشتراك اللفظي لان ماهية الحيوان لايوصف بالاشتراك ولابالتعدد ولابكونه موجودا الا في ضمن كل فرد من افراد انواعه وكذلك ماهية كل نوع لان الموجود من ماهية الحيوان والانسان في كل فرد من افراد انواعه مثل مايوجد في فرد آخر لاان يكون مشتركا كاشتراك المفهوم من لفظ المشترك كالعفاد والاسباب ولاان يكون متعددا كتعدد سائر الافراد وقوله كالشيء قلت اطبق ائمة الاصول ان لفظ الشيء لفظ عام وذكر الامام المحقق والحبر المدقق

في مسئلة خلق الافعال في جواب اهل الاعتزال في قوله تعالى خالق كل شئ ذكر
ان لفظ الشئ مشترك بين القديم والحادث واقام عليه دلائل جمة وبراهين قوية
ولم يقل احد انه مشترك بالاشتراك المعنوي كالحيوان ولا يجوز الحاقه بالحيوان
لان الشئ لو كان جنسا لكان القديم نوعا منه وانه فاسد غاية الفساد ولا يخفى
فساده على كل عاقل وفي جعله مشتركا لفظيا تفصى عن عهدة كثيرة من الاشكالات
الصعبة القوية القابلة الموجود لفظ مشترك ايضا ذكره في التبصرة وقوله وكاسم
اللون قلت اللون اسم جنس للالوان كسائر الاجناس وقوله فكذلك لفظ الحكم
وضع بازاء الاثر الثابت بالفعل وذلك الاثر يتناول الصحة والفساد والثواب والعقاب
فكان مشتركا بالاشتراك المعنوي وله عموم واجيب عنه كما سبق بانا لا نعني بقولنا
الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون
الحكم بمعنى الاثر الثابت انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين
ولم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه
انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو
ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها
وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع قوله فله ان يقول من قبيل المحذوف اجيب
ان كان من قبيل المحذوف فلا يكون مجازا عنده مع ان ائمة الاصول صرحوا
عنه بان يكون مجازا وعدم عموم المجاز عنده فاذا ثبت المجاز بالمنقول عنه وعدم
عموم المجاز عنده يجب حمله على احدهما وهو الوجه الاول دون الثاني (قوله
قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الخ) ومن الناس
من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل حرمة الامهات والخمر مجاز لما هو من
صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط فاحش وخبط عظيم لان
التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزوم التحريم وتحققه فيثبت بحرمة
العين حرمة الفعل بطريق التأكيد واللزوم واللزوم من امارات الحقيقة فكيف يكون
الحرمة المضافة الى العين مجازا بل التحريم المضاف الى العين حقيقي كالتحريم
المضاف الى الفعل فيوصف المحل بالحرمة على الحقيقة ثم الفعل صار حراما بناء
على حرمة المحل فيصير الحرمة عامة فلو جعلناه مجازا يصير مشروعا باصله كما
سبق في النهي المتعلق بالفعل ان النهي مشروع باصله منهي بوصفه فيكون
المحل صالحا للفعل كما في اكل مال الغير وفيه غلط فاحش من وجهين احدهما

ان فيـه اخراج العين عن كونهـا مقصودا بالحرمة و اقامة التبع وهى حرمة الفعل مقام الاصل والثانى ان فيه اثبات الحرمة مع بقاء المحل وتصور الفعل المحرم وفيما قلنا انعدام صلاحية المحل وعدم تصور الفعل وتحريم الفعل بطريق اخراج المحل عن المحلية فى غاية التحقيق ونهاية التدقيق وان كان ثبوت الفعل بطريق التبعية لان نفى الفعل بطريق عدم المحل اولى من نفيه مع بقاء المحل كما اذا قال للمريض لاتشرب هذا الماء وانه موجود يمكن ان يشرب واما اذا قال لاتشرب هذا المـاء ثم اراق الماء فلا يتصور شربه وكذا اذا قال لاتأكل هذا يقتضى ان يكون مأكولا اما اذا قال لايؤكل هذا يقتضى ان لايكون محلا للاكل هذا ملخص البزدوى وشروحه (قوله فان بعض العلمـاء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال) اى على الفعل يعنى اختلف العلماء فى التحريم المضاف الى العين على ثلثة اقوال الاول اختيـار القدرية كابى عبد الله البصرى واصحاب ابى هاشم وهو انها مجملة وان اثبات حرمة الامهات بهذه الاية وحرمة الميتة وحرمة الخمر بتلك الدلائل ضعيف غير صحيح ووجه هذا القول ان ثبوت الحرمة على وجه التعميم بحيث يوصف العين والفعل بالحرمة جميعا متعذر لان الحرمة لايكون وصفا للاعيان لانهـا من باب التكليف الذى هو موقوف على القدرة ولهذا يتعلق بها الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لنا فلا يتعلق بها الثواب والعقاب وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنـا وهى الافعال كانت اختيارية واذا لم يصلح العين ان يكون متعلقة للتحريم فلابد من اضمار فعل يكون متعلق التحريم حذرا من اهمال الخطاب ولايجوز اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تندفع بما دون الجميع فوجب الاقتصار على البعض من غير معين لعـدم دلالة اللفظ عليه وكان مجملا لورود المعانى فيه من غير رجحان واشتبه المراد اشتبـاها لايدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل وهو شان المجمل (قوله و بعضهم على انه من حذف المضاف) يعنى قال بعض العلماء ان كل ما اضيف الى العين يكون من قبيل حذف المضاف فيكون المراد تحريم الفعل لاغير وهو القول الثانى وهو اختيار بعض اصحابنا العراقيون منهم الشيخ ابوالحسن الكرخى ومن تابعه واليه ذهب عامة المعتزلة وتمسكهم بان العرف يدل قطعـا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من اطلع على عرف اللغة ومارس الفاظ العرب لايتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت عليكم الطعام والشراب وحرمت عليكم النساء سوى تحريم الاكل والشرب فى الطعام والشراب وتحريم الوطئ

والاستمتاع في النساء ولايختلجه ريب في ان هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلايكون مجملا فكأنه قيل حرم عليكم نكاح امهاتكم والاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة وحرم عليكم شرب الخمر لعينه فلوقلنا ان الافعال التي تعلقت الحرمة بها غيرمعلومة كما قال القدرية اوان الحرمة راجعة الى عين الاعيان كما قال ائمة الاصول لابطلنا عرف اهل اللسان وهوغير جائز ومما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين فبطل بدليل العقل احدهما وجب المصير الى الآخر ولم يجز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان التي لاتصلح كونها من افعالنا ولايصح النهي عنها لوجودها بعين القسم الآخر وهو رجوع التحريم والتحليل الى تصرفها فيها ولم يكن للتوقف فيهمامعنى مع صحة احد القسمين ببطلان الآخر (قوله والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة الخ) يعني والقول الصحيح من الاقوال ما قاله ائمة الاصول من المحققين ان كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين حقيقة عامة لان التحريم المضاف الى العين حقيقي كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل بالحرمة على الحقيقة ثم الفعل صار حراما بناء على حرمة المحل كما سبق (قوله لان الحرام نوعان) يعني ان اضافة الحرمة الى العين ليست بمجاز عن تحريم الفعل بل حقيقة لان التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير والنوع الثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا ويصير الفعل كالاكل والاستمتاع تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم الى ذلك المحل ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له (قوله فالاكل محرم ممنوع) اي اكل مال الغير محرم ممنوع من جانب الغير وهو المالك (قوله لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكل مالكه) الظاهر ترك لفظ مالكه لان قوله في الجملة يغني هذا فالاولى ان يقول لكن المحل قابل للاكل في الجملة كمن قال لرجل مثلا لاتأكل هذا الخبر ومنع الخبز عن اكل الرجل بان رفع الخبز من بين يديه ثم يأذن باكله اواعطاه اليه يكون المحل وهو الخبز قابلا للاكل في الجملة بهذا الاعتبار (قوله فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل) لان المحل خرج في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله ضرورة وهذا النفي اولى من نفيه مع بقاء المحل (قوله بخلاف الحرام لغيره) هذا تشنيع على الفريقين الاولين حاصله ان الفريقين الاولين يفترقان بين النوعين المذكورين وقاسا اضافة الحرمة الى العين التي هي حرام لعينه على اضافة الحرمة التي الى العين التي

هي حرام لغيره فحملوا على حذف المضاف او اطلاق اسم المحل على الحال فجعلوه مشروعا باصله اوصفه فوقعوا في غلط فاحش والله هو الموفق والهادي (قوله كلفظ الخنفقيق) الخنفقيق موضوع للداهية ولفظ المجاز عنه هو الداهية والموت عذب لاتنافر فيه (قوله اذا استعمل لايكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز) يعني اذا كان الوزن دالبا مثلا مثل الاحد والابد والعدد فلفظ الاسد المجاز يستقيم في الوزن من الشجاع الحقيقي للممدوح (قوله من المقابلة والمطابقة الخ) المطابقة ويسمى الطباق الجمع بين متضادين في الجملة وهو قسمان حقيقي ومجازي والثاني يسمى التكافؤ وكل منهما اما لفظي او معنوي واما طباق ايجاب اوسلب فمن امثلة ذلك فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وانه هو اضحك وابكى وانه هو امات واحيا لكيلا تأسوا على مافاتكم ولاتفرحوا بما اتاكم وتحسبهم ايقاظا وهم رقود ومن امثلة المجازي اومن كان ميتا فاحييناه اي ضالا فهديناه ومن امثلة طباق السلب في المجاز تعلم مافي نفسي ولا اعلم ما في نفسك ولاتخشوا الناس واخشوني ومن امثلة المعنوي ان انتم الا تكذبون قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون معناه ربنا يعلم انا لصادقون جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء قال ابو علي الفارسي لما كان البناء معنى رفعا قوبل للفراش الذي هو على خلاف الفراش ونوع من المطابقة يسمى المقابلة وهي ان يذكر اللفظان فاكثر ثم اضدادها على الترتيب قال ابن ابي الاصبع والفرق بين المطابقة والمقابلة من وجهين احدهما ان الطباق لايكون الا من ضدين فقط والمقابلة لايكون الا بما زاد من الاربعة الى العشرة والثاني ان الطباق لايكون الا بالاضداد والمقابلة بالاضداد وبغيرها قال السكاكي ومن خواص المقابلة انه اذا شرط في الاول امر شرط في الثاني ضده كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى الآيتين قابل بين الاعطاء والبخل والاتقاء والاستغناء والتصديق والتكذيب واليسرى والعسرى ولما جعل التيسير في الاول مشتركا بين الاعطاء والاتقاء والتصديق جعل ضده وهو التعسير مشتركا بين اضدادها وقال بعضهم المقابلة اما لواحد بواحد وذلك قليل جدا كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم والمقابلة تنقسم الى ثلثة انواع نظيري كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولانوم ونقيضي كقوله تعالى وتحسبهم ايقاظا وهم رقود وخلافي كمقابلة الشر للرشد في قوله تعالى وانا لاندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا فانهما خلافان لانقيضان فان نقيض الشر الخير والرشد الغي ومن الطباق نوع يسمى ترصيع الكلام وهو اقتران الشئ بما يجتمع معه في قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لاتجوع فيها

ولا تعرى وانك لاتظمأ فيها ولاتضحى جاء بالجوع مع العرى وبابه ان يكون مع
الظماء وبالضحى مع الظماء وبابه ان يكون مع العرى لكن الجوع والعرى اشتركا
فى الخلو فالجوع خلو الباطن من الطعام والعرى خلو الظاهر من اللباس والظمأ
والضحى اشتركا فى الاحتراق فالظمأ احتراق الباطن من العطش والضحى احتراق
الظاهر من حر الشمس والتجنيس هو تشابه اللفظ باللفظ وانواعه كثيرة تام وناقص
ومصحف ومحرف ومذيل ومزدوج ومضارع ولاحق ومرفود كلها من المحاسن
اللفظية لا المعنوية ومنها الجناس اللفظى بان يختلفا بحرف مناسب للاخر مناسبة
لفظية كالضاد والظاء كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ومنها تجنيس
القلب بان يختلفا فى ترتيب الحروف نحو فرقت بين بنى اسرائيل ومنها تجنيس الاشتقاق
بان يجتمعا فى اصل الاشتقاق ويسمى المقتضب نحو فروح وريحان فاقم
وجهك للدين القيم وجهت وجهى ومنها تجنيس الاطلاق بان يجتمعا فى المشابهة
فقط كقوله تعالى وجنى الجنتين دان يردك بخير فلا راد فالتفصيل فى محله (قوله
وغير ذلك من المحسنات البديعية الخ) المحسنات البديعية عند البيانيين ستة وثلثون
واما فى براهين القرآن فمائة نوع افردها ابن ابى الاصبع واورد مثالا فان اردت
الاطلاع الى تعريفات جميعها وامثلتها فارجع الى اتقان السيوطى (قوله فان كلا
منها قد يأتى بالمجاز دون الحقيقة) يعنى ان كلا من المحسنات البديعية يأتى بالحقيقة
فى الاكثر وقد يأتى بالمجاز دون الحقيقة فان اردت الوقوف فارجع الى امثلتها
فى الاتقان (قوله واما معنوى) اى والداعى الى المجاز اما معنوى وهو اختصاص
معنى اللفظ بالتعظيم كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم كما يقال لرجل عالم هذا
ابو حنيفة بطريق استعارة المكنية (قوله او زيادة البيان او الترهيب) كاستعارة
الموت للسيف او المبالغة كاطلاق الاصابع على الانامل فى قوله تعالى يجعلون
اصابعهم فى اذانهم ﴿باب حروف المعانى﴾ هذا باب
دقيق المسالك لطيف المأخذ كثير الفوائد عزيز العوائد جم المعانى اتم المبانى
غريب الدقايق عجيب الحقايق زينه المصنف ببدايع المبانى وحلاه بغرائب المعانى
اودع فيه الحجج القاطعة والبراهين الساطعة رتب فيه المال والاحكام على الطف
وجه وايسر مرام جمع بين لطائف النحو وحقايق الفقه ليوصلك الى المقاصد
الدينية والمطالب اليقينية فاسمع منى لما يتلى عليك من بيان لطائف حقايقه
واصغ لما يلقى عليك من كشف غوامض دقايقه من الكتب النحوية وغيرها
بتوفيقه تعالى وفقك الله وايدك ونصرك وقواك فى الوقوف على عجايب مستبدعاته

ان شاء الله تعالى وجعل الجنة مثواك بجوده وكرمه انه هو جواد كريم رؤف رحيم (قوله وكثيرا مايسمى الجميع حروف الخ) يعني قال المص من حروف المعاني مع ان بعض ماذكر في هذا الباب اسم لاحروف مثل متى وكل وكلما ومن و اذا فاجاب بقوله تغليبا لان اكثرها كان حروفا فسمى الكل حروفا تغليبا وهذا ما اختاره صاحب الكشف (قوله والاول اوجه) اى علة التغليب اوجه انما اتى بصيغة التفضيل لان في الثاني اصل الوجاهة لان النحويين اطلقوا الحرف على الظرف فيكون حقيقة بالوضع الجديد فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحرف على مطلق الكلمة فتأمل (قوله من حروف المعاني) هذا اضافة الاسم الى مسماه كما يضاف المسمى الى الاسم كذات يوم وذات ليلة اعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف المبسوطة التي يتركب منها اصل التراكيب وهي الحروف التسعة و العشرون و يطلق على الحروف التي جاءت بمعنى ليس بمعنى اسم ولا فعل وهي يسمى اداة بينهما و يسمى حروف المعاني ايضا لايصالها معاني الافعال الى الاسماء اولدلالتها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف الباء في بكر و بشر فانها لاتدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف معنى للاستفهام بخلافها في احمد وكذا من والى في قولك خرجت من البصرة الى الكوفة اذلو لم يكن من للابتداء والى للانتهاء لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه و بهذا يمتاز عن حروف التهجي (قوله الحروف العاطفة) يعني من جملة حروف المعاني حروف العطف وانما قدم العطف لانها اكثرها وقوعا فلزم البداية بها (قوله سميت بها) اى سميت الحروف بحروف المعاني (قوله لان وضعها لمعان يتميز بها عن حروف المعاني) اى وضع حروف المعاني لمعان يتميز بسبب تلك المعاني الموضوعة لها عن حروف المباني المبسوطة التي يتركب منها اصل تركيب الكلمة وهي الحروف التسعة والعشرون اقول فيه نظر لان المدعى عام و الدليل خاص فتأمل (قوله فالواو لمطلق الجمع) يعني الواو العاطفة لمطلق الجمع قدم الواو على سائر حروف العطف لان اصل هذا القسم اعني العطف بالواو وهي عندنا لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما ظن بعض العلماء انها للمقارنة عندهما ولاترتيب كما ظن بعض العلماء على اصل ابي حنيفة وكما زعم بعض اصحاب الشافعي والمطلق مقدم على المقيد حاصله ان العطف لاثبات المشاركة والواو تثبت مطلق المشاركة بخلاف سائر حروف العطف حيث يثبت المشاركة مع شئ آخر من الترتيب

والتعقيب والمهلة والمطلق مقدم على المقيد اولان سائر الحروف بمنزلة المركب وهذا كالمفرد مثلا ان الفاء توجب مطلق العطف مع الترتيب والتعقيب وثم توجب العطف مع التراخي والواو توجب مجرد العطف والمفرد مقدم على المركب فكان اصلا فلهذا جاء مقدما وعلى هذا اى على كون الواو لمطلق الجمع عامة العلماء من اهل اللغة وائمة النحو وائمة الفتوى والفتوى مشتق من الفتو وهو الشاب القوى لانها جواب قوى فى حادثة اواحداث حكم قوى اوتقوية لبيان مشكل كذا فى المغرب (قوله اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت نحو قام زيد وقعد عمرو الخ) يعنى ان الواو لمطلق الجمع من غير ان يدل على كون المعطوف والمعطوف عليه معا بالزمان اوعلى تقدم احدهما على الاخر فى عطف الجملة على الجملة بل يدل على اشتراكهما فى الثبوت على مذهب عامة اهل اللغة وجمهور العلماء (قوله اوفى حكم نحو قام زيد وعمرو) يعنى ان الواو يدل فى عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم اوفى ذات من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان اوعلى تقدم احدهما على الاخر (قوله بلادلالة على مقارنة) اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه فى الزمان كمانقل عن مالك الخ يعنى قال مالك بن انس رضى الله عنه فى مسئلة وهى انت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها يقع الثلث وجعلها للقران لكنه غلط لان كلمة مع للقران فلوكان الواوله ايضا للزم الترادف وانه خلاف الاصل كذا فى البزدوى وقال الشراح وعند علمائنا يقع واحدة خلافا لمالك والشافعى واحمد بن حنبل ويؤيده ماقاله قال ابن مالك وكونها للمقارنة راجح وللترتيب كثير ولعكسه قليل انتهى (قوله ونسب الى الامامين) يعنى زعم بعض اصحابنا ان الواو للجمع مع المقارنة ونسب الى قول ابى يوسف ومحمد (قوله ولادلالة على الترتيب فى الزمان كمانقل عن الشافعى) يعنى قال بعض اصحاب الشافعى انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعى ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعى فى احكام القرآن والقواطع انه قال يعتبر فى الوضوء ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب الذى ذكره الله فى الوضوء لم يجز وضوؤه وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع امافى المفرد فكقولك زيدا راكع وساجد واما فى الجمع فكقوله تعالى اركعوا واسجدوا واما فى قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلا لامكان الجمع حاصله قال بعض اصحاب الشافعى ان الواو توجب الترتيب حتى قالوا فى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم توجب الترتيب واحتجوا بان النبى صلى الله عليه وسلم بدأ بالصفا فى السعى وقال

هذا بما بدأ الله تعالى يريد به قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فنفهم من ذلك
وجوب الترتيب من وجوه احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب
حتى قال نبدأ بما بدأ الله به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم
واليه اشير في الكتاب والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب والثالث انها
لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يمارض
بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون
سؤالهم لتجويزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب ووجب
الترتيب لقوله تعالى واركعوا واسجدوا لان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف
واستفيد هذا التقديم من الواو اقول فيه بحث لانه وقع في القرآن واسجدوا
واركعوا مع الراكعين حتى قال البيضاوي مع تسلطه في مذهب الشافعي انما قدم
السجود اشعارا بعدم الترتيب في الواو فتأمل في الجواب ومما تمسكوا به ان اعرابيا
قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام
بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو
للجمع المطلق لما وقع الترتيب بين العبارتين ويؤيده ما قاله ابن هشام وقول
السيرا في ان النحويين واللغويين اجمعوا على انها لا تفيد الترتيب مردود بل قال
بافادتها اياه قطرب والربعي والفراء وثعلب وابو عمر الزاهد وهشام والشافعي
ونقل الامام في البرهان عن بعض الحنفية انها للمعية وتنفرد عن سائر احرف
العطف بخمسة عشر حكما انتهى (قوله واستدلوا على ذلك بوجوه) اى
تمسك الجمهور على كون الواو لمطلق الجمع بلا ترتيب ولا مقارنة بقوله تعالى
في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا وقوله تعالى في سورة الاعراف وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة آمرا ومأمورا وزمانا ثبت ذلك
بنقل ائمة التفسير فلو كان الواو للترتيب لتناقضت لدلالة الاول على تقدم الدخول
على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه ولانه لو افاد
الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان قوله رأيت زيدا وعمرا
بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل (قوله اى استقراء موارد
الاستعمال) يعنى دليلنا على ان الواو لمطلق الجمع لا للترتيب بالنقل عن ائمة اللغة
وباستقراء كلام العرب فان العرب تقول جاءني زيد وعمرو فيفهم من هذا الكلام
اجتماعهما من غير تعرض للقران او الترتيب في المجيء حتى لو جاءا مقارنين او متعاقبين
او متراخيين لكان صادقا في الاخبار وقد ثبت هذا بنقل عن ائمة اللغة وانه حجة

كما لو قال جاءني الزيدان فهذا الكلام لايقتضي الترتيب والقران ولايقدم احدهما ولايؤخر وكذلك قوله جاءني زيد وعمرو ولان الفاء تختص بالاجزية ولا يصلح فيها الواو لان الجزاء يتعقب الشرط والفاء للتعقيب فيكون الفاء مختصا بالاجزية فلو كان الواو للترتيب يصلح الواو مقام الفاء ولما وقع الطلاق في قوله ان دخلت الدار وانت طالق كما في قوله انت طالق ولان الواو لو كان للترتيب لكان الواو والفاء لفظان مترادفان لكون المعنى وهو الترتيب مشتركا بينهما فيجوز اطلاق لفظ منهما على الترتيب في كل موضع كما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين يجوز اطلاق اللفظ المشترك على كل واحد من المعنيين فكذلك اذا كان المعنى مشتركا وانه لايجوز في الاجزية حتى من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت في الحال ولو احتمل الواو للترتيب يصلح للجزاء كالفاء وقد صارت الواو بالاجماع للجمع في قول الناس جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد فلو لم يكن الواو للجمع لما فهم من جمعه من تعداد لفظه ولما صح جمعه لان الواو لما كان للترتيب فعلى تقدير الجمع بطل معنى الترتيب والواو في قوله جاءني زيد وزيد وزيد نظير الواو في جاءني زيد وبكر وخالد وهذه الاسماء اسماء اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى معناه لكن لما كانت الالفاظ مختلفة الحدود فلا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذا قال جاءني زيد وبكر وخالد اما اذا كانت الالفاظ متفقة الحدود فيمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال المقصود احترازا عن التطويل المستكره كذا قال ابن يعيش في شرح المفصل فثبت ان الواو في زيد وبكر وخالد مثل الواو في قوله زيد وزيد وزيد وكان في الاول للجمع ايضا وقال اهل اللغة لاتأكل السمكة وتشرب اللبن معناه لاتجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود ولو استعمل الفاء مكانه بان يقال فتشرب اللبن لبطل المراد لان الغرض هو النهي عن الجمع لان الفاء للترتيب والتعقيب فصار اكل السمك سببا للشرب وليس المراد ان يجعل الاكل سببا للشرب وانما المراد النهي عن الجمع بينهما وهذا مثل قوله لاتدن من الاسد فيأكلك تقديره لاتدن من الاسد فانك ان دنيت من الاسد اكلك وصار الدنو من الاسد سبب اكله اياه واذا ثبت ان المراد من الكلام النهي عن الجمع وجب الثبات على الواو ولايجوز اقامة الفاء مقام الواو لانها تدل على الجمع والفاء على التعقيب والسببية واذا ثبت ان الفاء لاتصلح في موضع الواو والواو لاتصلح في موضع الفاء ثبت ان الواو لها معنى ليس للفاء وان كل واحد منهما وضعت

لمعنى مقصود وليسا من الالفاظ المترادفة ومثله قول الشاعر لاتنه عن خلق وتأتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم * اى لاتجمع بين النهى عن فعل واتيان مثله وقال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له فى الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصام مما يقتضى فاعلين ولو قلت فى قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو فى الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا ومجتمعا معه كما لك اذا قلت جاءنى زيد قبل عمرو ولم يكن لزيد اجتماع مع عمرو فى المجئ فمن ادعى ان الواو دليل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر وتسكت وايضا لا يصح بالفاء لانك اذا قلت اختصم زيد فعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءنى زيد فعمرو وفى جعلك الاختصام والاشتراك مما يسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب لذلك الاجتماع انتهى وهذا لبيان الوضع وفى البزدوى وشروحه استدلالات اخر فان اردت الاطلاع فارجع ثمه (قوله ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما) يعنى قد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة عندهما استدلالا بما ذكروا فى قول الرجل لامرأته غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يتعلقن جميعا بالشرط ويقعن جميعا عند الشرط فلو لم يكن الواو للقران اوقع الاول وبقى الباقى لعدم العدة وبعضهم للترتيب لانهما عند ابى حنيفة تطلق واحدة وهذا دليل الترتيب لانه جعلها للترتيب وانهما جعلاها للقران (قوله ليس لدلالته على المقارنة) اى ليس الاختلاف باعتبار ان الواو للترتيب او المقارنة (قوله بل لان زمانه بل اختلافهم) ابتداء كلام راجع الى ان موجبه الاجتماع وليس بطلاق (قوله ولا تفريق فى ذلك الزمان) اى لا تفريق للطلاق فى زمان وجود الشرط بل موجب الواو ان يصير الطلقات مجتمعة فى زمان واحد فصح تحصيل الطلقات الثلث لان الثانى جملة ناقصة فشاركت الاول فى الشرط وهو فى الحال تكلم بالطلاق لان العطف يقتضى مشاركة المعطوف والمعطوف عليه لانها للجمع فيكون موجب الكلام الجمع حاصله ان ذكر الطلقات بعد الشرط متعاقبة يوجب اتصال الطلاق الاول بالشرط على التمام لكونه جزأ بلا مانع ولا واسطة ثم يوجب اتصال الطلاق الثانى والثالث بالشرط ايضا لكن الثانى بواسطة الاول والثالث بواسطة الثانى والدليل عليه قول بعض مشايخنا فى تقرير

قولهما ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة توجب اعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة فصار التقدير ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فيقع ثلث تطليقات بدخول واحد كما اذا كرر صريحا في غير المدخول بها الا ان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا (قوله انت طالق وطالق وطالق) حيث يقع الثلث اتفاقا باعتبار اتحاد حال التعليق لان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا تقدم الشرط حيث يتعلق الاجزية بواسطة (قوله ليس لدلالته على الترتيب بل لان الوقوع) اى وقوع الاجزية انما هو على التعاقب دون الاجتماع الخ يعنى قال ابو حنيفة رحمه الله موجبه الافتراق لان الثانى اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة فلا يتغير هذا الموجب بالواو التى لا توجب القران والترتيب (قوله وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها الخ) الظاهر ان يقول فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها لان قوله فانت طالق جملة تامة تعلقت بالشرط بلا واسطة لانها مستغنية عما بعدها فتعلقت بلا واسطة والجملة الثانية ناقصة فى حق المبتدأ فتتوقف على الاولى لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة فى افادة المعنى فتتعلق الثانية بالشرط بعد تعلق الاول بالشرط فكان تعلق الثانية منفصلا عن تعلق الاولى كما لو قال ثم طالق ثم طالق والثالث يتعلق بالشرط بواسطة الاولى والثانية واذا كان تعلق الاجزية على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها كذلك (قوله بخلاف صورة التكرار) يعنى ما اورده الامامين فى المقيس عليه قياس مع الفارق لان فى صورة التكرار يتعلق كل واحد من الاجزية بالشرط بلا واسطة الآخر واما فى محل النزاع فيتعلق الجزاء بالشرط بواسطة او بواسطتين فافترقا (قوله وبخلاف صورة التقديم) ايضا والفرق لابى حنيفة ان الكلام اذا وجد فى آخره ما يغير اوله يتوقف اوله على آخره فقوله انت طالق الخ موقوف على آخره فتعلقن جميعا بشرط واحد فنزلن كذلك اما قوله ان دخلت الدار فانت طالق الخ تعلق الجزاء بالشرط لان المغير موجود فى الاول فلا يتوقف على الثانى والثالث ويتوقف الثانى والثالث عليه واذا تعلق الاول بلا واسطة والثانى والثالث بواسطة نزلن حاصله اذا تقدمت الاجزية اى الطلقات المعلقة على الشرط فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد الثابت بنفس فلم يترك بالواو التى وضعت فان قيل فقد قال اصحابنا فيمن قال لامرأته انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها انها تبين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال فى النكاح فى الجامع فيمن زوج امتين

من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معا انه لا يبطل نكاح واحدة منهما ولو اعتقهما فى كلمتين منفصلتين بطل نكاح الثانية فان قال هذه حرة وهذه متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية وهذا ايضا من الترتيب وقال فى باب النكاح فيمن زوج رجلا اختين فى عقدتين متفرقتين بغير اذن الزوج فبلغه فاجازهما معا بطلا وان اجازهما متفرقا بطل الثانى وان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كأنه قال اجزتهما وهذا من باب المقارنة وقال فى باب الاقرار فى الجامع فيمن هلك عن ثلثة اعبد قيمتهم سواء وعن ابن لا وارث له غيره فقال الابن اعتق ابى فى مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر بالاعتاق فى كلام متصل وهو قوله اعتق ابى هذا وهذا وهذا اعتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك بان قال اعتق ابى هذا ثم سكت ثم قال اعتق هذا ثم قال اعتق هذا عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث وهذا اى اثبات العتق فيما بينهم على السوية فى كلام متصل من باب القران اجيب للمسائل اما فى المسئلة الاولى فقد قال مالك بن انس يقع الثلث وجعل الواو للقران لكنه غلط لان الواو للعطف المطلق فى اللغة لا للقران ولذلك لم يقع الطلاق الثانى لان الاول وقع قبل التكلم بالثانى وكذلك فى مسئلة نكاح الامتين لان عتق الاول يبطل محلية وقف النكاح على الزوج فى حق الثانية لانه لا حل للامة فى مقابلة الحرة حالة التوقف فيبطل الثانى قبل التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك لفوات المحل فى حكم التوقف لان الواو لا تتعرض للمقارنة فاما فى نكاح الاختين فان صدر الكلام توقف على اخره لا لاقتضاء الواو ولان صدر الكلام وضع لجواز النكاح فاذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز فصار اخره فى حق اوله بمنزلة الشرط كما فى قوله انت طالق ان دخلت الدار والاستثناء فى قول الرجل انت طالق ان شاء الله وصدر الكلام يتوقف على آخره بشرط الوصل وكذلك فى مسئلة نكاح الامتين لا يتغير صدر الكلام باخره لان عتق الثانية ان ضم الى الاولى لم يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك فى مسئلة الاقرار صدر الكلام يتغير بآخره الا ترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية فاذا انضم الاخر الى الاول تغير الصدر من عتق الى رق عند ابى حنيفة لان المستسعى مكاتب عنده وعندهما يتغير عن براءة الى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره ولهذا اى ولكون الواو لمطلق الجمع قلنا ان قول محمد رحمه الله فى الجامع الصغير وينوى من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة انه لا يوجب الترتيب ولا يدل تقديم الرجال والنساء

على الحفظة وتفضيلهم على الملائكة ومن الناس من فضل عامة المؤمنين على عامة الملائكة استدلالا بهذه الرواية وهذا الاستدلال فاسد لانه ذكر فى المبسوط وينوى بتسليم الاول عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثله فثبت انه اراد مطلق الجمع لا الترتيب فى النية وقيل ماذكر فى الصلوة قول الاول لابى حنيفة وماذكر فى الجامع الصغير فبناء على قول الثانى فقد رجع من تفضيل بنى آدم على الملائكة هكذا ذكر شمس الائمة فى شرح جامع الصغير لكن ذل آخر تصنيفه ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة وهو مذهب شيخ محى الدين العربى قال الامام الكسائى والمختار عندنا ان خواص بنى آدم وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بنى آدم من المسلمين الاتقياء افضل من عوام الملائكة وليسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام بنى آدم وذكر الشيخ الامام ابو منصور فى تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم اما الكلام فى تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لا نعلم ذلك وليس فى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله تعالى لان ذلك الكلام بين الانبياء والرسل واتقياء الخلق و بين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض ذلك الى الله تعالى واما الكلام بين شر البشر وافسقهم و بين الملائكة الذين لم يعصوا الله طرفة عين فمن قال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك فنتكلم حينئذ بتفضيل بعضهم على بعض كذا فى الشروح وكذلك قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله لا يوجب ترتيبا ايضا الا ترى ان المراد بالآية اثبات انهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب لان الترتيب يجرى فى الفعل لا فى العين لان كونهما من الشعائر ثابت فى زمان واحد ولو كان النص يوجب الترتيب لكان الصفا من الشعائر قبل المروة وانما يثبت السعى بين الصفا والمروة بقوله تعالى ان يطوف بهما والتقدم فى الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فترجح به النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ابدأ بما بدأ الله فصار الترتيب واجبا بقوله عليه السلام لا بمقتضى الواو وباقى التفصيل فى البزدوى وشروحه (قوله اذا دخلت بين الشيئين) اقول انما قال بين الشيئين لان البحث فى مطلق العطف بالواو لا فى عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ فى الثانى (قوله فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل ان يقع خبرا للمبتدأ الخ) وفى التلويح الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت فى موضع خبر لمبتدأ او جزاء شرط اونحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما فى ذلك التعلق انتهى (قوله يفيد الواو الجمع

بينهما فى التعلق) اى توجب الواو الشركة بينهما فى التعلق لان اخر الكلام فى قوله انت طالق وطالق افتقر الى الاول فيشارك الآخر الاول فيما تم به الاول بعينه فتعلق الآخر بالشرط بواسطة الجملة الاولى عنده وان لم يمتنع الاتحاد فى المعطوف والمعطوف عليه (قوله فقوله ان دخلت هذه الدار الخ) مبتدأ يمين واحدة خبره وانما اتى بهذا المثال لكونه متفقا عليه (قوله لا لتكرار الشرط) اى لا يقع اكثر من واحدة عنده لانه تم به الاول بعينه لا بتقدير مثله فى المعطوف باعادة الشرط فى الثانى والثالث كأنه قيل ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط واحد متحد فتعلق طالق و طالق و طالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله وهو شرط آخر باعادة الشرط فى الثانى و الثالث حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق كما قال ابو يوسف ومحمد فيقع الثلاث بدخول واحد كما اذا كرر صريحا لان الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة فوجب اعادة ما فى الكاملة لتصير الناقصة كاملة عندهما بخلاف عطف الجملة الكاملة على الكاملة فان الرجل اذا قال لامرأته انت طالق ثلاثا وهذه طلقت الثانية ثلاثا ايضا اما اذا قال انت طالق ثلاثا وهذه طالق يقع الثانية واحدة (قوله ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلا) يعنى ان تعلق الاجزية المتكثرة بشرط واحد متحد بعين الشرط الواحد المذكور ليس كتكرار الشرط الآخر حتى يصير حلفين فيقع ثنتان فى طالق و طالق بل يقع اكثر فى طالق وطالق بمقتضى كلما كما زعمه الامام (قوله وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار الخ) يعنى كما يقع واحدة فى قوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق يقع واحدة فى قوله انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه لان الجزاء المقدم وهو انت طالق ينزل على مجموع الشرطين لان الواو توجب مشاركة الشرطين فى الجزاء المقدم الواحد فيقع طلاق واقع فى الدخولين الى الدارين المختلفين (قوله او لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فيفيد الواو حينئذ الجمع الخ) عطف على قوله فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ حاصله ان الجملة المتعاطفة بالواو ان كان المعطوف عليه خبر المبتدأ او جزاء الشرط وقع المعطوف فى موضع خبر او جزاء الشرط فالواو يفيد الجمع بينهما فى التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما فى حصول مضمونهما فى الواقع فقط (قوله بلا اعتبار خصوصية

الاول في الثاني الخ) يعني اذا لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فيفيد الواو الجمع بينهما في حصول مضمونهما فقط من غير اعتبار بعض قيود الاول في الثاني الا ترى ان في قوله انت طالق ثلاثا وهذه طالق طلقت الثانية واحدة من غير اعتبار خصوصية الاول في الثاني (قوله اوالعكس) يعني اذا قال الرجل انت طالق ثلثا وهذه يعتبر خصوصية الاول في الثاني فيقع الثانية ايضا ثلثا باعتبار خصوصية الاول في الثاني فلم نعتبر هذين الاعتبارين من الواو لان ذينك الاعتبارين من القرائن والا فالواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله وانما افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب) اي انما افادت الواو الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع والاضراب يعني اذا قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ولم يذكر الواو يحتمل الرجوع بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار لست بطلاق بل هذه اما اذا ذكر بالواو فتكون الجملة الاولى كلاما مستقلا منفصلا عن الثاني بالواو فلا يمكن الرجوع والاضراب بعد الانفصال (قوله واما الزيادة على ذلك) حاصله ان الجملة المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر تفيد الجمع بينهما في التعلق والا يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما واما الزيادة على ذلك من اعتبار قيود الاولى في الثانية او بالعكس كما ذكرنا فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها وتحقيقه قد يدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا يجب بهذا العطف المشاركة بين الجملتين في الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا ليس بمنقول وانما هي للعطف على ماهو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني الى الاول اذا كان ناقصا لا بمجرد العطف فاذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا اي ولان ثبوت الشركة بين الجملتين للافتقار لا بمقتضى الواو قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي التفرد بالشرط به كأنه اعاده لان المقصود حاصل بهذه الشركة فلا يصار الى اضمار كلام آخر وانما يصار الى هذه الضرورة استحالة الشركة كقوله زينب طالق وخديجة فيحتاج الى تقدير طلاق آخر ضرورة لان الطلاق الواحد لا يقع على المرأتين فلا يمكن الشركة في خبر واحد واما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر الاول وهو الاصل كقول الرجل لفلان علي الف ولفلان لان الشركة في المذكور اصل

والاضمار جعل غير المذكور مذكورا خلاف الاصل وانما يصار اليه عند الضرورة ولا ضرورة ههنا اذ الضرورة ارتفعت بالادنى وهو الشركة فيما تم به الاول فلا يصار الى الاعلى وهو الاضمار الا اذا استحال اثبات الشركة فحينئذ يصار الى الاضمار كما ذكرنا فى قوله زينب طالق وخديجة وكما فى قوله جاءنى زيد وعمرو فان المجئ الواحد لايقوم بشخصين ولايتصور فصار الاضمار ضروريا والاول اصليا لانه تم بدون الاضمار كذا ذكره الامام البرغرى وكذا فى البزدوى وشروحه اقول فيه بحث لان التفتازانى قال فى التلويح ولايخفى عليك ان تقدير المثل فى نحو جاءنى زيد وعمرو مما لاحاجة اليه لان المجئ المستفاد من جاءنى زيد معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل انتهى وان كان الاضمار ضروريا فصار التقدير جاءنى زيد وجاءنى عمرو فيكون من عطف الجمل والمسئلة مذكورة فى ترتيب الوضوء ان تعدد الافعال بحسب تعدد المحال لايوجب ان يقدر فى الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وجاءنى القوم وجاء الحجاج وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة (قوله ويستعار الواو للحال) وفى البزدوى وقد يستعار الواو للحال انتهى يشير الى ان قد فى المستقبل على القلة يعنى يستعار الواو للحال قليلا قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اى جاؤها ابوابها مفتوحة لكن لفظ قد يقدر به اى وقد فتحت لان الماضى اذا وقع حالا لابد من قد قال الله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا اى وقد كنتم امواتا وكذا قوله تعالى اوجاؤكم حصرت صدورهم اى قد حصرت هذا ملخص البزدوى وشروحه واما فى الارتشاف جاز اجتماع الواو وقد كقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم وقد ينفرد الواو كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا وقد ينفرد قد نحو قوله آتينا كم قد عمكم حذر العدى وقد يخلو الماضى منهما كقوله تعالى هذه بضاعتنا ردت الينا والصحيح جواز ذلك بغير واو ولا قد وهو قول الجمهور والكوفيين والاخفش لكثرة ما ورد من ذلك ولايقدر قبله قد خلافا للفراء والمبرد وابى على ومتأخر اصحابنا الجزولى وابن عصفور وشيخنا ابى الحسن الابذى انتهى بعبارته (قوله لان الواو لمطلق الجمع) والاجتماع الذى بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاجتماع الخ يعنى لما كان الواو لمطلق الجمع وبين الحال وذيها نوع اجتماع والمقيد داخل تحت المطلق فكان الاجتماع بينهما من محتملات مطلق الجمع فيجوز استعارة المطلق للمقيد وهو الحال (قوله كاد الى الفا وانت حر الى قوله) والفاء للتعقيب عبارة الكشف ملخصا

اعلم اختلف مسائل اصحابنا في دخول الواو على جملة كاملة ففي بعض المسائل جعلوا الواو للحال من غير قرينة وفي بعضها جعلوها في عطف الجملة لاغير وفي بعضها جعلوها للعطف محتملا للحال وفي بعضها اختلفوا وقالوا اذا قال لعبده اد الى الفا وانت حر انه لا يعتق مالم يؤد وكذا اذا قال لحربي انزل وانت آمن لا يأمن مالم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين للحال لانه لا يمكن العمل بحقيقتها وهي العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من جنس العطف اذ لابد لصحته اولحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ماعرف في محله فلذلك جعلناها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشروط تعلقت الحرية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول وصار كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر وان نزلت فانت آمن هذا تقرير عامة الكتب (قوله فان قيل ماذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام) نشأ هذا السؤال من قوله والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء الخ (قوله فان الواو لما دخلت في انت حر الخ) حاصله ان الواو دخلت على قوله انت حر لا على قوله اد فيقتضي الحرية شرطا للاداء كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكون متعلقا بالاداء واذا انتفى التعليق كانت الحرية واقعة في الحال كذا في الكشف (قوله قلنا اولا انه من باب القلب الخ) قد اختلف النحويون والبيانيون في القلب فمن النحويين من خصه بالضرورة وزعم انه غنى عن التأويل وهذا فاسد واما البيانيون على جوازه فاختلفوا في كونه مقبولا في الكلام الفصيح فقبله قوم مطلقا وعندهما القلب على ثلثة اقسام فالتفصيل في المغنى وشروحه واتقان السيوطي وبرهان الزركشي والارتشاف قال صاحب الكشف قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة وهذا سائر في الكلام قال الله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اى جاءها بأسنا اهلكناها على احد التأويلين وقال عز اسمه ثم دنى فتدلى حمل على ثم تدلى فدنى وقال روبة * ومهمه مغبرة ارجاؤه * كأن لون ارضه سماؤه * اراد لون سمائه من غبرتها ارضه فيكون التقدير

كن حرا وانت مؤد الفا اى انت حر فى هذه الحالة (قوله وانما حمل عليه) اى
انما حمل على هذا التكلف لانه لايصح تعليق الاداء بما دخل فيه الواو (قوله لان
التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز الخ) الاترى ان وجود المشروط من لوازم
الشرط اذ لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية ههنا لايلزم منه الاداء (قوله ولما لم يصح
العمل بظاهره ولايمكن العمل بالعطف حمل الخ) اى جعلناه من باب القلب الذى
شعبة من البلاغة لانه يؤثر الكلام ملاحة (قوله وثانيا الجملة الواقعة حالا الخ)
ذكر صاحب الكشف هذا الوجه ثالثا وقال والثانى ان قوله وانت حر من الاحوال
المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لامن
الاحوال الواقعة بان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية فى الحال
فيكون معناه ادالى الفا مقدرا للحرية فى حالة الاداء ولما ثبت الحرية فى حالة الاداء
كان متعلقا بالاداء ومعدوما فى الحال اوالثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب
الامر بدلالة مقصود المتكلم فاحدث حكمه ويصير معنى الكلام ادالى الفا تصر
حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء ومعدوما فى الحال تعلق الاكرام
بالاتيان فى قوله ائتنى اكرمك والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للحال اولا
قوله ادالى كذا فبانضمام هذا الكلام اليه تأخر العتق كما يتأخر بانضمام ان دخلت
الدار اليه فكان قوله ادالى كذا بمنزلة ان دخلت الدار فى تأخير الحرية عن وقت
التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه وذكر فى بعض الشروح انه لما لم يجعل الحرية
حالا للاداء اى وصفا له لايثبت سابقا عليه اذ الحال لايسبق ذا الحال والصفة لايسبق
الموصوف كذا فى الكشف (قوله والفاء للتعقيب الخ) وفى المغنى الفاء المفردة حرف
مهمل خلافا لبعض الكوفيين فى قولهم انها ناصبة فى نحو ما تأتينا فتحدثنا وللمبرد
فى قوله خافضة فى نحو فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع فيمن جر مثلا والمعطوف
والصحيح ان النصب بان مضمرة كما سيأتى وان الجر برب مضمرة وترد على ثلثة اوجه
احدها ان يكون عاطفة وتفيد ثلثة امور احدها الترتيب وهو نوعان معنوى كما فى قام
زيد فعمرو وذكرى وهو عطف مفصل على مجمل وقال الفراء لاتفيد الترتيب
مطلقا وهذا مع قوله ان الواو تفيد الترتيب غريب وقال الجرمى لاتفيد الترتيب
فى البقاع ولا فى الامطار بدليل قوله بين الدخول فحومل وقولهم مطرنا مكان
كذا فكان كذا وان كان وقوع المطر فيهما فى وقت واحد الامر الثانى التعقيب
والامر الثالث السببية الثانى من وجه الفاء ان يكون رابطة للجواب الثالث ان يكون
زائدة وقيل يكون الفاء للاستيناف انتهى ملخصا وكذا فى سائر كتب النحو لكن

امثلة البعض مخالف للبعض (قوله ولا يحنث بترك دخول احديهما) فان الفاء للعطف فيقتضى الاجتماع والاشتراك فى الدخول (قوله ولا بتقديم دخول الثانية على دخول الاول) لان الفاء للعطف مع الترتيب وهو نوعان معنوى كما فى قام زيد فعمرو وذكرى وهو عطف مفصل على مجمل نحو قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وذكر الزركشى هذين المثالين فى التعقيب وقال الفاء ترد عاطفة وسببية وجزاء وزائدة الاول العاطفة ومعناها التعقيب نحو قام زيد فعمرو اى قيامه بعده بلا مهلة والتعقيب فى كل شئ بحسبه ونحو فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه انتهى والترتيب الظاهر عندى نحو توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه ومعنى قوله والتعقيب فى كل شئ بحسبه الا ترى انه يقال فلان تزوج فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبغداد اذا لم يقم فى البصرة ولا بينهما قال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة وقيل هذه الفاء فى الاية بمعنى السببية وقيل بمعنى ثم وجعل منه ابن مالك وقيل معطوف على محذوف تقديره انبتناه فطال النبت فتصبح الاية وباقى التفصيل فى كتب النحو (قوله ولا بتأخيرها بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة لكن هذا يشكل فى قولك ان يسلم فهو يدخل الجنة ومعلوم ما بينهما من المهلة وجوابه ان الفاء توجب الترتيب والتعقيب بلا تراخ بحسبه قال الشيخ الامام عبد القاهر فى دلائل الاعجاز فى الوصل والفصل ان الفاء توجب الترتيب من غير تراخ وثم توجبه مع تراخ واو تردد الفعل بين الشيئين وتجعله لاحدهما لا بعينه فاذا عطفت بواحدة منها الجملة على الجملة ظهرت الفائدة فاذا قلت اعطانى فشكرته ظهر بالفاء ان الشكر كان معقبا على العطاء ومسببا عنه واذا قلت خرجت ثم خرج زيد افادت ثم ان خروجه كان بعد خروجك وان مهلة وقعت بينهما واذا قلت يعطيك او يكسوك دلت او على انه يفعل واحدا منهما لا بعينه وليس للواو معنى سوى الاشتراك فى الحكم الذى يقتضيه الاعراب الذى اتبعت فيه الثانى الاول انتهى وباقى التفصيل فيه لكن المص انما قيد بالفاء الجزائية فى بيان التعقيب بلا مهلة لان الجزاء مرتب على الشرط لا محالة لان من حق الاجزية ان يتعقب وجودها وجود الشرط بلا مهلة ولا زمان غالبا قال فخر الاسلام فاما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذى وضع له انتهى يعنى كونه للوصل بصيغة التعقيب موجب الفاء الذى وضع له وهذا يخالف ما نقله

المصنف عن الشيخ عبد القاهر ان اصل الفاء للاتباع والعطف فرعه و وجه ما قاله
الشيخ انك اذا قلت بصرت زيدا فعمرا كيف اتبعت عمرا زيدا مع العطف على الاول
وقد يجيء للاتباع بدون العطف كما في قوله ان تأتني فانا اكرمك فثبت ان اصله الاتباع
كذا ذكر عبد القاهر وانما قال فخر الاسلام ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف
عليه بزمان وان لطف انتهى يعني ان المعطوف تراخ عن المعطوف عليه بزمان قليل
لا يمكن دركه وهذا القدر من الزمان من ضرورة التعقيب وهذا احتراز عن كون
المعطوف مقارنا للمعطوف عليه كما في كلمة مع لانها توجب المقارنة دون التراخي بزمان
لطيف والفاء توجب التراخي بزمان لطيف اقول لا فرق بين قول النحاة وقول
فخر الاسلام في المعنى لكن تعبير التراخي بزمان لطيف يخالف قولها لكن لاحتراز
المقارنة وجه وجيه (قوله وتدخل حكم العلة) اي تدخل الفاء الى حكم العلة
وهو المعلول وهو المسبب كما تدخل الجزاء فان الجزاء مسبب عن الشرط وكذا
في العطف نحو اعطاني فشكرته كما سبق يعني تستعمل العرب الفاء في احكام العلل
كاستعمالها في الجزاء والفاء في الحقيقة جواب شرط محذوف كما في قوله جاء الشتاء
فتأهب اي اذا كان كذلك فتأهب وقد يكون حكم العلة اي معلول العلة
عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه واطعمه فاشبعه
قال في التلويح فان قلت لا شك ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء
لا في مفهوميهما والعلة يجب ان يكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف
يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل
الا فعل واحد فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء
لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح سقاه فما رواه اقول لا تسامح في ذلك
لان قوله سقاه فارواه واطعمه فاشبعه اي ارواه السقي واشبعه الاطعام لان الوصل
بصيغة التعقيب فلو كان الارواء والاشباع بغير هذا السقي وهذا الاطعام لم يكن
للعطف بالفاء فائدة لانه لم يكن متصلا وقد اوصله به فثبت ان الارواء والاشباع
حكم هذا السقي وهذا الاطعام وليس المراد منهما مطلقهما كما ظن بل مقدارا
يكفي للاشباع والارواء حتى لو قيد به لم تفسد العبارة ككتب فقرمط وضرب فاوجع
والترتيب مفهوم عقلي والتقدم الواجب للعلة ذاتي فلا تقدم في الوجود لكن
في الترتيب العقلي العلة مقدمة على المعلول كحركة الاصبع والخاتم كذا في الشروح
وفصول البدايع ويقال لمثل هذه الحركة التوليد حاصل السؤال ان الفاء للتعقيب
وهو يوجب الترتيب والتراخي بزمان لطيف والحكم يقارن العلة فلا يصح الفاء

وجوابه ان العلة مقدمة على الحكم رتبة فيكون الحكم متأخرا فلذا دخل الفاء فيه ومن هذا القبيل اى كون المعلول عين العلة فى الوجود لكن فى المفهوم غيرها قوله عليه السلام لن يجزى ولد والده حتى يجد مملوكا فيشتريه فيعتقه لان اشتراء الولد والده عين الاعتاق فى الوجود لان الاشتراء وهو العلة عين الاعتاق فى الوجود وهو المعلول لكن مفهوم الاشتراء غير مفهوم الاعتاق فدل دخول الفاء على ان كونه معتقا حكم للشراء بواسطة الملك لان الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة وفى وجه تخصيص مجازاة الوالد الوالد بالاعتاق تفصيل فى الشروح فارجع ثمه اعلم ان دخل يتعدى الى المفعول قال الجوهرى يقال دخلت البيت والصحيح فيه انك تريد دخلت الى البيت وحذفت حرف الجر فانتصب انتصاب المفعول به انتهى اقول قوله والصحيح رد قول الجرمى وهو من الافعال ما يتعدى بحرف الجر و بغير حرف الجر انتهى واختيار قول سيبويه فى كتابه فى باب ما يجرى منه مجرورا كما كان منصوبا قال ابو عمرو الجرمى دخلت البيت لم يحذف منه حرف الجر ومن الافعال ما يتعدى بحرف جر و بغير حرف جر نحو جئتك وجئت اليك قال غلط فى هذا سيبويه انتهى اقول قوله فى كتابه قال غلط فى هذا سيبويه رد قول الجرمى و بهذا ظهر وجه قوله والصحيح لكن يرد على الجوهرى انه قال فى باب الشين وفصل اللام ومن الافعال ما يتعدى الى مفعول واحد بحرف جر وبغير حرف جر نحو اشتقتك واشتقت اليك فيكون بين قوليه نوع تناقض و يمكن ان يجاب عنه بان يقال ان هذا اشارة الى مذهب الجرمى وقوله والصحيح اشارة الى المذهب المختار عنده وهو مذهب سيبويه قال ابن يعيش فاما دخلت البيت فقد اختلف العلماء فيه هل هو من قبيل ما يتعدى الى مفعول واحد او من اللازم وسبب الخلاف استعماله تارة بحرف الجر وتارة بغيره نحو دخلت الى البيت ودخلت البيت والصواب عندى انه من قبيل الافعال اللازمة وانما يتعدى بحرف الجر نحو دخلت الى البيت وحذف عنه حرف الجر توسعا لكثرة الاستعمال والذى يدل على ذلك ان مصدره يأتى على فعول نحو الدخول وفعول فى الغالب انما يأتى من اللازم نحو القعود والجلوس و ان مثله وخلافه غير متعد فدخلت مثل غرت فكما ان غرت غير متعد فكذلك دخلت وخلافه خرجت وهو لازم ايضا فلا تجد فعلا متعديا الا وخلافه ومضاده كذلك الا ترى ان تحرك لازم وضده سكن وهو كذلك واسود وابيض كذلك وخرج ضده دخل وخرج غير متعد فكذلك دخل ومثل دخلت البيت ذهبت الشام امرهما واحد لا يقاس عليهما غيرهما لقلة ما جاء ذلك انتهى اقول هذا القول يؤيد ما قاله الجوهرى

وكلام سيبويه لكن دليله قاصر عن المدعى لان قوله ان مصدره يأتي على فعول وفعول في الغالب يأتي من اللازم خاص والمدعى عام واما مانقله ابو حيان في البحر عن سيبويه فناقض لمذهب سيبويه انه قال في البحر مذهب سيبويه في دخل انه يتعدى الى المختص من ظرف المكان بغير واسطة في فاذا كان الظرف مجازيا تعدى بفي نحو دخلت في غمار الناس ودخلت في الامر المشكل ومذهب الاخفش والجرمي ان مثل دخلت البيت مفعول به لاظرف مكان انتهى فتأمل وانما اطنبنا هذا البحث لكونه مبحثا لطيفا وذكرناه وان لم يساعده المقام لكونه مفيدا للطالبين (قوله لترتبه عليها) يعني ان الاصل عند العرب ان تدخل الفاء حكم العلة لترتب الحكم على العلة كما يقال جاء الشتاء فتأهب اي فتهيأ الاسباب للشتاء من الحطب والفحم والثياب المحيطة بالقطن والفرو وغير ذلك من الذخيرة المناسبة للشتاء لان الحكم اعني التهيء مرتب على العلة وهي مجيء الشتاء فان مجيء الشتاء علة للتهيء فتدخل الفاء في حكم العلة لترتبه عليها بلا فصل رتبة او زمانا على الاختلاف كما يدخل الفاء في الجزاء لانه مرتب على الشرط (قوله فقوله فهو حر في جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا قبول للبيع واعتاق الخ) الفاء فذلكة اي اذا كان وجوه العطف انقسمت على حروف العطف وان كل حرف مختص بمعنى في اصل الوضع فلابد ان يكون الفاء مختصا بمعنى هي موضوعة له حقيقة وهو التعقيب ولكون الفاء للتعقيب قال اصحابنا فيمن قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر انه قبول للبيع واعتاق له يعني ان الاخر يكون مشتريا قابلا للبيع ثم معتقا للعبد لانه رتب الحرية على الايجاب بحرف الفاء والفاء للتعقيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد القبول فيثبت القبول ضرورة بطريق الاقتضاء فصار تقدير الكلام قبلت البيع فهو حر (قوله بخلاف قوله هو حر اووهو حر الخ) يعني قال اصحابنا فيمن قال لاخر بعت هذا العبد بكذا فقال الاخر هو حر او وهو حر لايكون قبولا للبيع ولا اعتاقا لعدم مايوجب الترتيب والتعقيب (قوله فبقي محتملا لرد الايجاب) اي فبقي الكلام وهو هو حر اووهو حر بلا واو اومع الواو ثم الكلام يحتمل ان يكون ردا للايجاب بان يكون اخبارا عن الحرية السابقة الثابتة قبل قوله بعت منك هذا العبد بكذا (قوله والقبول البيع) اي ومحتملا القبول الايجاب يعني الكلام يحتمل ان يكون ردا للايجاب ويحتمل ان يكون قبولا للايجاب فالقبول لايثبت بالشك وهو الاحتمالان (قوله وقد تدخل الفاء العلل اذا دامت تلك العلل الخ) اي وقد تدخل الفاء على العلل كما تدخل على الاحكام اذا كانت

تلك العلل مما تدوم فتصير بمعنى المتراخي كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم و بعده ايضا حاصله ان الاصل في الفاء ان تدخل على الاحكام لان حكم الشيء يعقب ذلك الشيء فيكون متراخيا فصلح ان يدخل الفاء التعقيبية عليه اما الدخول على العلل فعلى خلاف الاصل لكن العلل اذا كان لها دوام والدوام فيها يستدام له حكم الابتداء كان وجود العلة في الزمان الثاني متراخيا عن وجودها في الزمان الاول فيدخل الفاء بهذا الاعتبار كما يقال للمظلوم او المحبوس عند ظهور آثار النجاة والخلاص والفرج ابشر فقد اتاك الغوث والغوث علة الابشار وانما دخل الفاء على الغوث لان له دواما بعد الابشار في الزمان الاول وانما اختار المصنف هذا التوجيه الذي ذكره القوم ولم يلتفت الى ما تكلف به صاحب التوضيح اذ الفاء انما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذاهبة فدعه فدولته ذاهبة ونظيره كثير انتهى وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخل عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي دخل عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا له في مثل اعبد ربك فان العبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك كذا في التلويح (قوله ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لامه) اي العلماء سموا هذه الفاء اذا دخل على العلل فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل (قوله ففي قوله ان اد الي الفا فانت حر يعتق حالا) الفاء فذلكة يعني اذا كان الفاء الداخلة على العلل مما يدوم بمعنى المتراخي ففي قوله ان اد الي الفا فانت حر يعتق الحال وان لم يؤد حاصله قال علماؤنا في المأذون فيمن قال لعبده اد الي الفا فانت حر يعتق حالا وان لم يؤد (قوله لان معناه اد الي الفا لانك حر) يعني اذا كان الفاء الداخل على العلة للتعليل فعتق الحال لانه صار تقدير الكلام اد الي الفا لانك عتيق وحر لان العتق والحرية دائم فاشبه التراخي وكانه قال انت حر دائم فكان متراخيا من حيث الدوام فيصلح دخول الفاء عليه (قوله وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الي فانت حر الخ) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لم لم يحمل قوله اد الي الفا بمعنى

التعليق وهو ان ادبت الفا فانت حر باضمار الشرط كما في صورة الواو فاجاب بقوله لان الاضمار خلاف الاصل والكلام صحيح بدون الاضمار والاضمار ضروري في الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة (قوله فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل) لان موجب الفاء الترتيب والتعقيب والعلة سابقة على الحكم (قوله قلنا فيما ذهبنا الخ) هذا السؤال والجواب لصاحب الكشف بعبارته (قوله وفيه بحث) اى في هذا الجواب بحث (قوله الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه) اى الا ان في الاضمار عملا بحقيقة الفاء من كل وجه لان الفاء للترتيب والتعقيب فاذا قدر الشرط يكون الفاء الداخلة على الجزاء مترتبا على الشرط ومتعقبا عليه لان من حق الاجزية ان يتعقب وجودها وجود الشرط بلا مهلة ولا زمان فيكون معنى الفاء مراعيا من كل وجه وفيما قاله صاحب الكشف يكون عمل حقيقة الفاء من وجه نظرا الى الاستدامة فينبغي ان يكون العمل بحقيقة الفاء من كل وجه اولى منه (قوله فالصواب ان يقال تقدير الشرط) اعنى قوله ان ادبت الى الفا (قوله الناقل الى المستقبل عند التلفظ به الخ) اى الشرط الناقل من معنى الماضي الى معنى المستقبل عند التلفظ به يعنى من احكام ان انها للاستقبال وانما خلص الفعل له وان كان ماضيا كقولك ان اكرمتني اكرمتك ومعناه ان تكرمني اكرمك وهي عكس لو فانها للماضي وان دخلت على المضارع اقول فيه بحث لانه تقول العرب ان اكرمتني اليوم فقد اكرمتك امس وكذا قوله تعالى ان كان قميصه قد من قبل فصدقت الآية فتأمل (قوله لم يعهد مع الماضي) اى لم يعهد تقدير الشرط مع الماضي الذي يقع جوابا للامر يعنى لا تقول ائتني اكرمتك بتقدير الشرط مع الماضي بل تقول آتيني اكرمك بتقدير الشرط مع المضارع (قوله فعدم تقدير الشرط مع الاسمية) وهي قوله فانت حر (قوله وهي ابعد من الماضي اولى الخ) لان مدلول الجملة الاسمية ابعد من المستقبل لان مدلول الماضي قريب الى المستقبل لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان بيانه ان معنى قوله فانت حر لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل وكذلك تجعل الجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل لفظ ان ذلك المعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتيني اكرمتك تجعل اكرمتك لفظ اكرمك ولا تقول ائتني اكرمتك في تقدير الشرط بل يجب ان يقال ائتني اكرمك

فكذا فى الجملة الاسمية تقول تأتينى فانت مكرم ولا تقول اتنى فانت مكرم بل تقول
ائتنى اكرمك ايضا فكما لا تجعل الماضى بمعنى المستقبل لا تجعل الجملة الاسمية
بمعنى المستقبل ايضا لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضى
قريب اليه لاشتراكهما فى كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل
ان المقدرة الماضى بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية وهى انت حر بمعنى المستقبل
بطريق الاولى (قوله ويستعار الفاء للواو فى قوله لفلان على درهم فدرهم حتى
لزمه درهمان) اى يجعل الفاء مستعارا بمعنى الواو لان الفاء للعطف بصفة التعقيب
ولا تمكن رعايته فى الاعيان والمعطوف غير المعطوف عليه ضرورة لان العطف
يقتضى التغاير فيكون الثانى غير الاول فيستعار بعض حروف العطف عن البعض
لان استعارة المقيد فى المطلق جائز لكون المقيد داخلا تحت المطلق فكان بينهما
اتصال من حيث المعنى فيجوز ان يستعار عن الواو بهذه المناسبة وقال الشافعى
يلزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فينفصل ضرورة فيحمل على انه جملة مبتدأة
خبر لمبتدأ محذوف تقديره فهو درهم ذكرت هذه الجملة بعد الجملة الاولى لتحقق
الجملة الاولى وتأكيدها كما قال الشاعر وهو الحطيئة او الرؤبة والشعر لا يستطيعه
من يظلمه ❊ يريد ان يعربه فيعجمه ❊ اى فهو يعجمه يريد اعجامه يعنى اعرابه اعجامه
(قوله فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتها فى نفس العطف الخ) يعنى قلنا جعله جملة
مبتدأة كما قال الشافعى لا يصح الا باضمار المبتدأ وفيه ترك الحقيقة وهى حقيقة
العطف والغاء الفاء من كل وجه فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتها فى نفس
العطف والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن وفيما ذهبنا اليه وان كان
ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه وهو العطف (قوله ويجوز ان يصرف
الترتيب الى الوجوب لا الواجب وهو الدرهم) يعنى ان الترتيب من لوازم الفاء ولا تمكن
رعايته ههنا لان العين لا يكون مرتبا على عين انما الترتيب يكون بين الشيئين
باعتبار الزمان لا باعتبار الاعيان وما يتعلق بالزمان هو الفعل والدرهم فى الذمة
فى حكم الاعيان فلا يتصور فيها الترتيب يعنى لا يقال فى قوله لفلان على درهم
فدرهم هذا الدرهم اول وهذا الثانى بل يقال وجب هذا اولا وهذا وجب ثانيا
والدراهم الثابتة فى الذمة فى حكم الاعيان وان لم تكن موجودة فى حين الوجوب
فلا يتصور الترتيب فيها فيصرف الترتيب فى الوجوب وهو الفعل فيبقى الفاء
على حقيقتها حاصله اذا قال لفلان على درهم فدرهم يلزمه درهمان لان المعطوف
غير الاول فيصرف الترتيب الى الوجوب اى وجب هذا اولا ووجب هذا ثانيا

كما قال افــلان على درهم ثم درهم وجب درهمسان بالاتفاق و يصرف التراخي الى الوجوب كذا هــذا نظيره قوم جلسوا في مكان لايقال هذا اول وهذا آخر وانما يقال جاء هذا اول وجاء هذا آخر فكذا هذا لان العين لايترتب على العــين وهو من لوازم الفاء بل الترتيب يكون بين الشيئين باعتبار الزمان فيصرف الترتيب الى الوجوب ضرورة (قوله وثم للتراخي ثم حرف عطف) ويقال فيها فم كما يقال في ثوم فوم وفي جدث جدف يقتضي ثلثــة امور التشريك في الحكم والترتيب والمهــلة وفي كل منهــا خلاف فاما التشريك فزعم الاخفش والكو فيين انه قد يتخلف وذلك بان يقع زائدة فلايكون عاطفة وحملوا على ذلك قوله تعــالى وظنوا ان لاملجأ من الله الا اليــه ثم تاب عليهم وقول زهير ❁ اراني اذا اصبحت اصبحت ذاهوى ❁ فثم اذا امسيت امسيت غاويا ❁ اما الترتيب فخــالف قوم في اقتضائها اياه تمسكا بقوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعــل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ثم آتينا موسى الكتاب (وقول الشــاعر ان من ساد ثم ساد ابوه ❁ ثم قد ساد قبل ذلك جده ❁ واما المهلة فزعم الفراء انها قد يتخلف بدليل قولك اعجبني ماصنعت اليوم ثم ماصنعت امس اعجب والاجوبة كلها مذكور في كتب النحو وقال صاحب الكشاف يأتي للاستبعاد نحو ثم الذين كفروا بربهم يعدلون اولبعد مابين الكفر بين خلق السموات والارض وعلى ذلك جرى الزمخشري في مواضع كثيرة من الكشاف وعقبه ابو حيان بانه لم يذهب اليه احــد من النحويين وقال صاحب الكشــاف ايضا يأتي للدلالة على ان النكرة الثانية ابلغ من الاولى نحو قول العرب اقول لك ثم اقول لك لاتفعل كذا انتهى ومنه قوله تعالى فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر وقوله تعالى كلاسيعلمون ثم كلاسيعلمون لترون الجحيم ثم لترونها وغيرها وقال ايضا ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا ان في ثم مافيها من تعظيم منزلة الرسول صلى الله عليه وسلم واجلال محله والايذان بانه اولى واشرف مااوتي خليل الله صلى الله عليه وسلم من الكرامة واجل مااوتي من النعمة اتباع رسول الله في ملته انتهى و بهذا التقرير يندفع الاعتراض بان ثم قد يخرج عن الترتيب والمهلة و يصير كالواو لانه انما يتم على انها تقتضي الترتيب الزماني لزوما واما اذا قلنا ترد لقصد التفاوت لم يحتج الى الترتيب الزماني وقيل في قوله ثم الذين كفروا للتعجب وقيل بمعنى واو العطف كقوله تعالى فالينا مرجعهم ثم الله شهيد وقوله تعالى ثم ان علينا بيانه والصواب انها على بابها و يأتي للاستيناف

(قوله ويستعار ثم للواو مجازا مع كونهما للعطف) قال فخر الاسلام وقد يستعار ثم لمعنى واو العطف مجازا للمجاورة التي بينهما اى لاتصال بينهما لان الواو لمطلق الجمع وثم للعطف مع التراخي فكان مقيدا والمقيد داخل تحت المطلق فكان بينهما اتصال من حيث المعنى فيجوز ان يستعار ثم عن الواو بهذه المناسبة قال الله تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون الاوقد تعذر العمل بحقيقة كلمة ثم في هذه الاية لان الله شهيد على فعلهم قبل رجوعهم اليه فثبت انها بمعنى الواو وقال الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه * ثم قد ساد قبل ذلك جده * فلو لم يحمل ثم على الواو لتناقض البيت وذكر في الكشاف ان المراد بالشهادة مقتضاها ونتيجتها وهو العقاب كانه قال تعالى ثم الله يعاقب على ما يفعلون قال ويجوز ان يراد ان الله مؤد شهادته على افعالهم يوم القيمة حين ينطق جلودهم والسنتهم وايديهم وارجلهم شهادة عليهم وقال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا اى وكان من الذين آمنوا لتعذر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل المقدم الذى يبنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرا قبله كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو وقال في هذه الاية جاء ثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود اى ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا وكذا قال ابن الحاجب (قوله كقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت الخ) اقول المراد باليمين المحلوف عليه وقد يسمى المحلوف عليه يمينا مجازا لتلبسه بها ومنه الحديث واليمين خلاف اليسار في الاصل وسمى القسم اى الحلف يمينا لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم حالة التحالف وفي المصباح المنير سمى الحلف يمينا لانهم كانوا اذا تحالفوا ضرب كل واحد منهم يمينه على يمين صاحبه فسمى الحلف يمينا مجازا انتهى وهى مؤنثة في جميع المعاني كذا في المغرب (قوله وانما حملناه عليه) اى انما حمل كلمة ثم في قوله ثم ليأت على واو العطف (قوله عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر يمينه) اعلم ان الحديث روى بروايتين احدهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر يمينه وثانيهما فليكفر يمينه ثم ليأت بالذى هو خير قال الشافعي اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث يجوز لقوله صلى الله

عليه وسلم فليكفر يمينه ثم ليأت بالذى هو خير وحمل هذا على الجواز وحمل الاول
وهو قوله فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر على الوجوب وقال ان صاحب الشرع
جوز الكفارة قبل الحنث واوجب بعد الحنث وعلماؤنا قالوا ان صاحب الشرع
رتب الكفارة على الحنث بقوله فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر والترتيب للوجوب
فى الشرع فحملنا على الحقيقة فى هذه الرواية لامكان العمل بحقيقته (قوله فان ثم
فى هذه على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا الخ) يعنى حملنا
ثم على معنى الواو فى رواية ثم ليأت لان ثم فى رواية ثم ليكفر على حقيقته لان
الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر على حقيقته لان الكفارة واجبة بعد
الحنث بالاتفاق فى الرواية (قوله وهذه الرواية هى المشهورة ولا يعارضها
الرواية الاولى الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان الحديث مرويا
بروايتين يعمل بهما فثبت الجواز فى الاولى والوجوب فى الثانية واذا تعارضا
فلم يعمل بهما فاجاب بقوله وهذه الرواية اى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر الخ
هى المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى وهى فليكفر يمينه ثم ليأت الخ لانها
غير مشهورة كذا ذكر فى الاسرار والبرهان والكشف وغيرها حاصله انا لانسلم انه
حديث لانه خبر الواحد يحتمل الكذب ولا يعارض الصحيح المشهور (قوله
ولو صحت كان ثم ثمه بمعنى الواو مجازا الخ) اى لو صحت رواية فليكفر يمينه ثم ليأت
بالذى هو خير كان ثم فيها محمولا على الواو مجازا لان العمل بحقيقة ثم غير ممكن
(قوله لانا لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر) يعنى لو حمل ثم على حقيقة لا يكون
الامر بالتكفير فى قوله فليكفر للوجوب حينئذ لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب
بالاجماع لان كلام الشافعى فى هذه الرواية فى الجواز فقط لا فى الوجوب (قوله
فتعين المجاز فى ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود) اقول هذا جواب سؤال
مقدر تقديره فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر
وفيما قلنا بالعكس فبم رجح ما ذكرتم يعنى قد تركت حقيقة ثم فيما ذهب اليه اصحاب
ابى حنيفة وتركت حقيقة الامر فيما ذهب اليه الشافعى لاى شئ رجح ترك
حقيقة ثم فاجاب بقوله تحقيقا لما هو المقصود حاصل الجواب رجحنا كون كلمة ثم
مستعارا عن الواو ليحصل المقصود من الامر وهو وجوب الكفارة اذ المقصود
من اليمين البر والكفارة خلف عنه فكان مقصودا فحملنا هذه الرواية ان صحت
على الواو لان العمل بحقيقته غير ممكن لان الوجوب موجب الامر لان التكفير
قبل الحنث غير واجب بالاتفاق فكان المجاز فى ثم متعينا تحقيقا لما هو المقصود

وهو الحلف ويمكن ان يقال بان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهب اليه الشافعي ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالإطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لايجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وكلاهما خلاف الاصل فكان ماقلناه احق وفيما ذهب اليه الشافعي ترك الحقيقة من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بامرين بالحلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل لايتعلل بالخيرية على اصلهم (قوله وبل للاعراض قبله ٢) اعلم ان كلمة بل موضوعة لاثبات مابعده والاعراض عماقبله منفيا كان اومثبتا على سبيل التدارك يقال جاءني زيد بل عمرو على سبيل تدارك الغلط ومعنى الغلط انك قصدت ان تخبر عن مجيء عمرو فسبق لسانك فقلت جاءني زيد ثم تبين لك غلطت فتداركت ذلك الغلط فقلت بل عمرو واذاقلت ماجاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ماجاءني زيد بل وماجاءني عمرو وكأنك قصدت ان يثبت نفي المجيء لزيد ثم استدركت فاثبت نفي المجيء لعمرو والثاني ان يكون المعنى ماجاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قال الشيخ عبد القاهر (قوله اي جعله في حكم المسكوت عنه بلاتعرض لنفيه واثباته الخ) قال الزركشي قال النحاة هي تجعل ماقبلها كالمسكوت عنه فلايحكم عليه بشيء ويثبت مابعده وان تقدمها نفي اونهي فهي لتقرير ماقبلها على حاله وجعل ضده لمابعدها نحو ماقام زيد بل عمرو ولاتقم زيد بل عمرو ووافق المبرد على ماذكرنا غيرانه اجاز مع ذلك ان يكون ناقله مع النفي والنهي الى مابعدها وحاصل الخلاف انه اذا وقع قبلها النفي هل ينفي الفعل او يوجبه انتهى (قوله واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه) يعني اذا ادخلت كلمة لا على بل تأكيدا النفي الذي تضمنه هذه الكلمة لان صدر الكلام مثبت صورة منفي معنى لانه قصد اثبات المجيء لعمرو فسبق لسانه فاخبر عن مجيء زيد ثم تدارك فقال بل عمرو فهذا نفي للاول واثبات للثاني فاذا ادخلت كلمة لا صار نصا في نفيه اقول فيه بحث لانه انما صح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لايحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الاترى ان من قال لامرأته المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لايمكن الرجوع عماوقع لانه انشاء لايحتمل

٢ اعلم ان في بل اربعة مذاهب الاول ان يكون عاطفة وهو مذهب الجمهور والثاني مذهب صاحب الازهية قال ان بل يكون حرف جر ووهمه ابوحيان وابن هشام وغيرهما فقد نقل ابن مالك وابن عصفور اتفاق النحويين على خلافه والثالث مذهب الخوارزمي قال ان بل ليست من حروف العطف ولاسلف له في ذلك نقله الاندلسي في شرح المفصل ونقلت عبارته في حاشية المغني والرابع مذهب ابن مالك قال ان بل من عطف المفردات قال ابن هشام خرق ابن مالك في بعض كتبه اجماع النحويين فزعم ان ام المنقطعة تعطف المفردات كبل انتهى منه

الرد والرجوع واما اذا امكن الرجوع صار نصا فى نفيه الا ترى لو قال رجل لرجل طلق امرأتى فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل منه صحيح كذا فى شرح الجامع الصغير لشمس الائمة (قوله وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى) يعنى فى بعض الروايات بل موضوعة للرجوع عن الاول منفيا كان او مثبتا ولاثبات الثانى كذا فى الشروح لكن قال ابن الحاجب فى شرح المفصل ابطال الاول واثباته للثانى ان كان فى الاثبات نحو جاءنى زيد بل عمرو فهو من باب الغلط فلا يقع مثله فى القرآن ولا فى الكلام الفصيح وان كان فى النفى نحو ما جاءنى زيد بل عمرو يجوز ان يكون من باب الغلط يكون عمرو غير جاء ويجوز ان يكون مثبتا لعمرو المجئ فلا يكون غلطا انتهى (قوله فلا يقع فى كلام الله تعالى الا حكاية) يعنى على رواية الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تدارك لما وقع اولا من الغلط فلا يقع فى كلام الله تعالى الخ وانما قلنا على رواية الرجوع عن الاول الخ لان الاضراب ان كان بمعنى الانتقال يقع فى كلام الله تعالى قال الزركشى الاضراب اما بمعنى ترك الاول والرجوع عنه بابطاله ويسمى حرف ابتداء كقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا بل عباد مكرمون اى بل هم عباد مكرمون وكذا ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق واما بمعنى الانتقال من حديث الى آخر والخروج من قصة الى قصة من غير الرجوع عن الاول وهى فى هذه الحالة عاطفة كما قال الصفار كقوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة بل زعمتم ان لن نجعل لكم موعدا وقوله ام يقولون افتراه بل هو الحق من ربك انتقل من القصة الاولى الى ما هو اهم منها وزعم صاحب البسيط وابن مالك انها لا يقع فى القرآن الا بهذا المعنى وليس كذلك انتهى ملخصا قال ابو حيان فى البحر العطف ببل للاضراب عن الحكم الاول واثباته للثانى على جهة ابطال الاول او الانتقال فاما فى كتاب الله تعالى فى الاخبار فلا يكون الا للانتقال فيستفاد من الجملة الثانية ما لا يستفاد من الاولى انتهى ثم قال ما بعد بل لا يعمل فيما قبلها انتهى (قوله ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو فى الاخبار دون الانشاء) يعنى ان الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة انما يصح اذا كان صدر الكلام محتملا للرد والرجوع نحو جاءنى زيد بل عمرو فى الاثبات واما فى النفى يحتمل الوجهين كما سبق واما فى الانشاء فلا يمكن الرجوع عما وقع كقول الرجل لامرأة المدخولة انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا (قوله لان التدارك للكذب ولا فى الكذب فى الانشاء كما ظن صاحب التنقيح الخ) الا ترى

ان الرجل اذا قال لرجل طلق امرأتي فلانة بل فلانة يملك الوكيل تطليق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح فكان اضرابا عن الاول اثباتا للثاني مع انه انشاء كذا قوله اضرب زيدا بل عمرا (قوله بخلاف قوله له علي درهم بل درهمان فانه يلزم درهمان) اقول هذا رد قول زفر وقياسه قال زفر فيمن قال لفلان علي الخ انه يلزم ثلثة الاف لان هذه الكلمة لتدارك الغلط بالرجوع عن الاول وباقامة الثاني مقامه لكن الرجوع عن الاول بعد الاقرار باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه موجب الاقرارين وهو المالان كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة بل ثنتين وهو مدخول بها تطلق ثلثا بالاجماع لانه انشاء لا يحتمل الرد والرجوع وكذا في هذا (قوله استحسانا) اى يلزمه درهمان لاغير وهو في الاستحسان وفي القياس يلزمه المالان وهما الثلثة كذا في المبسوط (قوله لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي ما اقر به اولا لا بنفي اصله) اى لان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بان ينفي انفراده ويراد بالجملة الثانية كالها بالجملة الاولى وهي المقر بها يعني المراد نفي الجملة الاولى على سبيل الانفراد واثباتها على سبيل الانضمام والاجتماع الا ترى ان الالف وهي المقر به اولا داخله في الالفين (قوله فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد) اى فلو كان التدارك بنفي الدرهم الاول اصلا واثبات الثانية مقامها لاجتمع النفي والاثبات في الدرهم الاول الداخل في الجملة الثانية وهذا محال ولا وجود للدرهمين بدون الدرهم فثبت ان تدارك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الاول من حيث التقدير كأنه قال علي درهم لاغير ثم تدارك النفي بقوله بل درهمان يعني غلطت في نفي الدرهم عنه بل معه درهم آخر (قوله كما يقال سني ستون بل سبعون) وكما يقال اكلت لقمة بل لقمتين وكلمت كلمة بل كلمتين وحججت حجة بل حجتين كان استدراكا لنفي الانفراد عنها واخبارا باكل لقمتين وتكلم الكلمتين وبحجتين وبزيادة عشرة على ستين احترازا عن الغلط وهذا الزام بين والزام قوي لاصحابنا على زفر بخلاف الطلاق في قول من قال لامرأته انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق ثلثا بالاجماع لانه انشاء وهو الاخراج من العدم الى الوجود واذا وجد الشيء في الواقع لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود في الواقع لانه غير مالك ابطال الاول فلا يجوز استدراكه فلزماه حتى لو قال كنت طلقت امرأتي امس واحدة بل ثنتين كان اقرارا بالثنتين عندنا

خلافا لزفر لنا قلنا ان تدارك الغلط في الاخبار ممكن و على هذا لو قال على الفان بل الف او على الف جياد بل زيوف يلزمه ازيد المالين وافضلهما وهما الالفان والجياد في الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما اقر به اولا ووصفه فلم يعمل وفي القياس يلزمه المالان كذا في المبسوط اقول هذا الاستحسان انما يكون اذا اتفق جنس المال كما ذكر واما اذا اختلف المال بان قال على الف درهم بل الف دينار يلزمه المالان لانه لا يمكن ان يجعل منه لان الاول غير داخل في الكلام الثاني (قوله ولكن للاستدراك) اي لكن بالتخفيف وضع للاستدراك بعد النفي اعلم ان كلمة لكن بتشديد النون للاستدراك لكنها من الحروف الناصبة كان وان تدخل بين الجملتين وكلمة لكن بالتخفيف للاستدراك ولكنها من الحروف العاطفة تدخل بين المفردين والجملتين يستدرك بها ما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ماجاءني زيد لكن عمرو فعل المخاطب ان عمرا جاء ايضا فازال ذلك الوهم واستدرك المتوهم انه جاء فصار ثابت بلكن اثبات ما بعده فاما نفي الاول فثبت بحرف النفي بخلاف كلمة بل فان نفي الاول ثابت بحسب وضع بل (قوله بعد النفي ان دخلت المفرد) يعني لا يستدرك بلكن الا بعد النفي وفي المغني اذ وليها مفرد فهي عاطفة بشرطين احدهما ان يتقدمها نفي اونهي نحو ماقام زيد لكن عمرو ولايقم زيد لكن عمرو والشرط الثاني ان لاتقترن بالواو قاله الفارسي واكثر النحويين وقال قوم لايستعمل لكن مع المفرد الا بالواو واختلف في نحو ماقام الا زيد ولكن عمرو على اربعة اقوال احدها ليونس ان لكن غير عاطفة والواو عاطفة مفردا على مفرد الثاني لابن مالك ان لكن غير عاطفة والواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة صرح بجميعها قال والتقدير في ماقام زيد ولكن عمرو ولكن قام عمرو وكذا في ولكن رسول الله وخاتم النبيين وعلة ذلك ان الواو لا يعطف مفردا على مفرد مخالف له في الايجاب والسلب بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما فيه نحو قام زيد ولم يقم عمرو والثالث لابن عصفور ان لكن عاطفة والواو زائدة لازمة والرابع لابن كيسان ان لكن عاطفة والواو زائدة غير لازمة انتهى اقول انما قيد المص بقوله بعد النفي للفرق بين لكن و بل اعلم ان الفرق بينهما من وجهين احدهما ان لكن اخص من كلمة بل في الاستدراك لان كلمة بل للاستدراك بعد الايجاب نحو قولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفي نحو ماجاءني زيد بل عمرو ولا يستدرك بلكن الا بعد النفي لاتقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهذا معنى قول المص للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على

المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات مابعده فامانفي الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بالنفي الموجود صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني توضيحه ان في قولك ماجاءني زيد لكن عمرو انتفى مجيئ زيد بصريح النفي لابكلمة لكن فانه لوسكت عن قوله بل عمرو لايثبت النفي بل يثبت الثبوت وهو ضده وهذا التحقيق هو الفرق بينهما من وجهين (قوله ويجب اختلاف طرفيها) اي طرفي لكن ان دخلت الجملة (قوله نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ) فقوله جاءني زيد جملة موجبة فقوله عمرو لم يجئ جملة منفية فقد حصل الاختلاف وجاز الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ماضربت زيدا لكن عمرا كذا ذكره الشيخ عبد القاهر فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون الجملة على الجملة (قوله اومعنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر) اي لكن عمرو لم يسافر (قوله بشرط اتساق الكلام الخ) يعني ان لكن وضع للاستدراك بشرط اتساق الكلام والمراد من الاتساق الانتظام والمناسبة وامكان التوفيق بين المتنافيين في الظاهر لامتنافيان في اصل الواجب لان الاختلاف في السبب لايمنع التوافق فيه (قوله وذلك بطريقين) اي ذلك الاتساق يحصل بطريقين (قوله الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام الخ) اي يكون بعض الكلام متصلا ببعض فلايكون منفصلا ليمكن تعلق النفي بالاثبات (قوله والثاني ان يكون محل الاثبات) اي ان يكون محل اثبات الحكم فيه غير محل نفي الحكم عنه ليمكن الجمع بين النفي والاثبات والايقع التعارض بين اول الكلام واخره (قوله فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطأ في السبب لا الواجب الخ) فان كلام المقر له مع كلام المقر لما توافقا لانهما اتفقا في اصل الواجب صح الوصل بلكن وانما اختلفا في السبب وهو القرض لان المقر له نفى تلك الجهة واثبت جهة اخرى وهي الغصب ومانفى اصل الواجب لانه صدقه في الاقرار باصل المال والمقصود في الاقرار الاحكام لا الاسباب فبقي الكلام متسقا موافقا فصح الاستدراك حاصله لاتفاوت في الحكم بين السببين لان الاسباب مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما اقر به فيلزم المال بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف عليه بسبب القرض لاتقبل وان اتفقا في اصل المال لان المدعي يصير مكذبا احد

الشاهدين فى بعض ما شهد به وذلك يبطل الشهادة واما تكذيب المقر له بالمقر فى بعض ما اقر به فلا يوجب بطلان الاقرار فافترقا كذا فى الكشف (قوله يكون ما بعدها كلاما مستأنفا) اى يجعل لكن مع ما بعدها كلاما مبتدأ لانه غير متسق (قوله كقول المولى لامته تزوجت بغير اذنه الخ) لم يذكر القيد بمائة حتى يقع النفى على اصل النفى بيانه انه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بعينه بمائتين فيكون نفى ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة النكاح اخر مهره مائتان لكن هذا مخالف لما قال البزدوى انه قال قال فى نكاح الجامع فى امة تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين اوان زدتنى خمسين ان هذا فسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لان الكلام غير متسق لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يصلح للتدارك انتهى اقول وجه كون هذا الكلام غير متسق لان محل النفى وهو النكاح غير محل الاثبات وهو النكاح فكان متناقضا فلا يمكن الاستدراك لان النكاح المنعقد بمائة اذا ابطل بنفيه لم يبق شئ حتى ينعقد بمائتين هذا مسلك الفحول فى قول امرئ القيس على لاحب لا يهتدى بمناره وكذا مسلك المفسرين فى قوله تعالى لا يسئلون الناس الحافا وغيرهما (قوله وانما يكون متسقا لو قال اجيزه بمائة الخ) اقول هذا عبارة التلويح ومسلك التوضيح ويؤيد قولهما ما صرح قاضيخان فى شرح الجامع وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد برفع جميع الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل انه يفيد اثباته متقيدا بقيد اخر انتهى حاصله فى صورة القيد نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطال الاصل (قوله هذا هو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول الخ) فيه بحث من وجهين اما اولا فلان اكثر رواية الجامع بقيد المائة اعنى لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين الخ وثانيا ان شراح البزدوى ذكروا بقيد المائة حاصل ما ذكروه ما قاله السيد السند فى شرح المفتاح ان اعتبر دخول النفى على المقيد اولا ثم اعتبر القيد ثانيا كان القيد واردا على المنفى مقيدا لنفيه انتهى نحو قوله تعالى لا يسئلون الناس الحافا اى لا سؤال فيكون الحافا وقد صرح على انه من باب قول امرئ القيس * على لاحب لا يهتدى بمناره * لا يريد ان يثبت لهذا الطريق منارا وينفى عنه الاهتداء انما يريد نفى المنار فتنفى الهداية به لا بنفى وجود الهداية وكذا قول الافوه الاودى * بمهمه ما لا انيس به * حس فنا فيه له رسيس * لا يريد ان بهذا القفر انيسا لا حس له انما يريد

لا انيس به فيكون حسا وكذا قوله لا تنفعهم شفاعة الشافعين اى لا شافع لهم فتنفعهم شفاعته حاصله ان القضية السالبة لا تستلزم وجود الموضوع بل كما يصدق بوجوده يصدق بعدمه فاذا قيل ما جاءنى قاضى مكة صدقت القضية وان لم يكن بمكة قاض (قوله والا يلزم العبث فى ذكر القيد الخ) يعنى لو كان المراد نفى المقيد وهو فعل النكاح لكان ذكر القيد وهو وصف المائة ضايعا عبثا ولكان زيادة فى اللفظ ونقصا فى المعنى المراد (قوله اجاب بالمنع) اى اجاب صاحب الكشف المعترض بالمنع (قوله بل هو راجع الى الذات المقيدة) اى بل النفى فى قوله لا اجيزه بمائة راجع الى فعل النكاح وهو الذات المقيدة بمائة (قوله دون مجرد القيد) اى ليس براجع الى مجرد القيد بل نفى القيد باعتبار نفى المقيد لان عدم وجود المقيد يقتضى عدم وجود القيد بالضرورة (قوله وانما يلزم العبث او لم يفد الاحتراز عن مقيد) اى انما يلزم ذكر العبث بذكر القيد اذا كان النفى راجعا الى المقيد او لم يفد ذكر القيد الاحتراز عن مقيد آخر بغير مائة وهو النكاح الآخر المقيد بقيد الزائد على المائة فيكون ذكر القيد لغرض آخر كان يكون المراد نقض نكاح من اثبت ذلك الوصف فيكون هذا الكلام غير متسق مع قيده لان محل النفى هو النكاح غير محل الاثبات وهو النكاح فكان مناقضا (قوله ثم يشهد به نقل ائمة العربية الخ) اقول هذا مشترك الالزام لان ائمة العربية وعامة المفسرين صرحوا بارجاع النفى الى القيد فى قول امرئ القيس على لاحب لا يهتدى بمناره وقالوا لا يريد ان يثبت لهذا الطريق منارا وينفى عنه الاهتداء انما يريد نفى المنار فتنفى الهداية به اى لا منار لهذا الطريق فيهتدى به وقالوا فى قول الافوه الاودى * بتيهاء ما لا انيس به حس فما فيه له رسيس * لا يريد ان بهذا القفر انيسا لا حس له انما يريد لا انيس به فيكون له حس كما سبق (قوله بمعنى انه لا يدل على نفى اصله على الاطلاق الخ) والا لكان ذكر القيد ضايعا اقول هذا حجة للمجيب الا ترى ان القضية السالبة المشتملة على مقيد نحو جاءنى رجل شاعر يحتمل ان يكون نفى المسند باعتبار القيد فيقتضى المفهوم فى المثال المذكور وجود رجل ما غير شاعر وهذا هو احتمال راجح متبادر فيدل على ثبوت مجئ الاصل وهو الرجل مطلقا لا الرجل المقيد بشاعر بل هو غير شاعر فثبت ان النكاح المقيد بقيد المائة غير النكاح المقيد بقيد الزيادة فيكون غير متسق فيكون حجة للمجيب (قوله بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر) اقول فيه بحث من وجهين احدهما ان اللفظ ربما يقتضى ان يكون التعليل قاصرا عن المعلل لان المدعى عام والدليل خاص فتأمل وثانيهما

ان دلالته على ثبوت اصل النكاح مقيدا بقيد آخر لا يقتضى ان يكون المقيد
هو النكاح المذكور بقيد المائة بعينه بل غيره كما سبق فلا يكون متسقا ايضا مع
ذكر القيد فهو عين جواب المجيب (قوله اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن
الفعل المنفى غير المثبت الخ) اقول فيه بحث لانه اذا اعتبر دخول النفى اولا على
المقيد ثم اعتبر القيد ثانيا واردا على المنفى مقيدا لنفيه افاد الاحتراز عن مقيد آخر
فيكون الفعل المنفى وهو النكاح فى قوله لا اجيز النكاح بمائة عين المثبت فى قوله
لكن اجيزه بمائتين بقطع النظر عن القيد لان معنى النكاح فى المنفى هو المعنى فى
الاثبات بعينه لان لفظ النكاح منفيا كان او مثبتا وضع لمعنى واحد فيكون نفى فعل النكاح
اثباته بعينه وليس هذا من قبيل الشئ فيه معنى الشئ حتى فرق بينهما كما قال الشيخ
عبد القاهر فى دلائل الاعجاز فرق بين ان يكون فى الشئ معنى الشئ و بين ان يكون
الشئ الشئ على الاطلاق نبين ذلك انهما لا يكونان سواء انتهى وانت خبير
ان النكاح المنفى ليس بمعنى ان يكون فى الشئ معنى الشئ بل عينه فتأمل (قوله
فالاولى فى الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لا اجيزه الخ) اقول الاعتراض
على هذا الوجه مشهور بين القوم وان كان الاعتراض بقوله بل يفيد نفى مقيد
واثبات مقيد آخر الخ يكون اعتراضا على قول محمد فى الجامع لا على تأويل صاحب
الكشف فتأمل (قوله واولاحد ما فوقه) اى فوق الاحد بمعنى الواحد وهو اول
العدد يقول احد واثنان واحد عشر واحدى عشر يعنى ان الاحد قد يكون
اسما لعدد مخصوص بمعنى الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو لان اصله وحد
بفتحتين وكسر الحاء لغة و يقع على الذكر والانثى و يقع مراد فالواحد فى موضعين
سماعا احدهما وصف اسم البارى تعالى فيقال هو الواحد وهو الاحد لاختصاصه
بالاحدية فلا يشركه فيها غيره ولهذا لا ينعت به غير الله تعالى فلا يقال رجل
احد ولا درهم احد ونحو ذلك والموضع الثانى اسماء العدد للغلبة وكثرة الاستعمال
فيقال احد وعشرون وواحد وعشرون وفى غير هذين يقع الفرق بينهما فى
الاستعمال بان الاحد لنفى ما يذكر معه فلا يستعمل الا فى الجحد لما فيه من العموم
وتأنيثه لا يكون الا بالالف لكن لا يقال احدى الامع غيرها نحو احدى عشرة
وغيرها وجمعه احاد مثل سبب واسباب وقال ثعلب وليس لاحد جمع واما الاحاد
فيحتمل ان يكون جمع الواحد مثل شاهد واشهاد وقد يكون اسما لمن
يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية
وهو فى معنى العموم ولا يستعمل الا فى ذوى العقول وقيل ان الاحد يكون بمعنى شئ

وهو موضوع للعموم فيستعمل لغير العاقل ايضا نحو ما في الدار من احد اي من شئ عاقلا كان او غير عاقل ثم يستثنى فيقال الا حمارا ونحوه فيكون الاستثناء متصلا وصرح بعضهم باطلاق احد على غير العاقل لانه بمعنى شئ وفي التلويح قال ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكر ائمة اللغة انتهى وقال في المطول انه لا يستعمل في الايجاب الا مع كل وقال السيد السند لا يستعمل في الاثبات اصلا اقول ما ذكره في التلويح موافق لكلام ائمة اللغة والنحو وما ذكره في المطول مذهب آخر ذكرهما رعاية لمذهبين او ترك الاستثناء اعتمادا على الشهرة او على ما ذكره ثمه او يكون المراد لا يستعمل في الايجاب منفردا فلا يحتاج الى الاستثناء وقال الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز ان احد لا يقع الا في النفي نحو قولنا ما احد الا وهو وما يجرى مجرى النفي من النهي والاستفهام وان من المزيدة في ما من اله الا الله كذلك لا يكون الا في النفي انتهى وفي الجوهري وتقول لا احد في الدار ولا تقول فيها احد ويستوي فيه الواحد والجمع والمؤنث قال الله تعالى لستن كاحد من النساء وقال فما منكم من احد عنه حاجزين انتهى ملخصا وفي الكشاف وتقول ما كان فيها احد خير منك وما كان احد مثلك فيها وليس احد فيه خير منك فكلما قدمته كان احسن والتقديم والتأخير والالغاء والاستقرار عربي جيد كثير قال الله تعالى ولم يكن له كفوا احد انتهى ملخصا اقول هذا مخالف لما قاله صاحب الجمل ما كان احد مثلك ولم يجز مثلك احدا لان الخبر هو المقصود بالنفي فاذا قال ما كان مثلك فقد نفى مماثلة كل احد له واذا قال ما كان مثلك احدا وجب ان يكون المنفي احدية وهي الانسانية فيصير المعنى ما مثلك انسانا ويكون المماثل له مثبتا وانما نفي الانسانية عنه والمثل مثبت فالتفصيل في امالي ابن الحاجب (قوله وهو شيئان فصاعدا) اي فوق الاحد شيئان او اكثر يعني ان او موضوعة لاحد الشيئين او لاحد الاشياء على ما ذكره المتقدمون واما على ما ذكره المتأخرون فلها معان انتهت الى اثني عشر كذا في المغني (قوله اخترت هذه العبارة للاختصار) يعني اختير لفظ احد على الواحد مع ان المراد به الواحد للاختصار اقول اختيار الاحد في العدد لكثرة دورانه واستعماله تقول احد عشر واما في هذا المحل فلا كثرة في استعماله الا ان يقال استعمال الاحد كثير من استعمال الواحد فالاولى ان يقال اختيار هذه العبارة مع الاضافة لانه مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين (قوله فيوجب الشك في الاخبار) نحو لبثنا يوما او بعض يوم (قوله لا بمعنى انه

موضوع له الخ) هذا ماقال فخر الاسلام ان اولم يوضع للشك لان الشك ليس
بامر مقصود يقصد بالكلام وضعا انتهى اقول اراد فخر الاسلام رد ما ذكره
القاضى ابو زيد فى التقويم ان كلمة او وضعت للتشكيك فى الاخبارات فاذا دخلت
فى الانشاآت فلا يتصور فيها شك فكان للتخيير انتهى لكن ما ذكره القاضى
ابو زيد اولى مما ذكره فخر الاسلام والمص لانه مذهب عامة النحاة قال الزمخشرى
فى المفصل فى بحث او واما فى الخبر انها للشك وفى الامر انها للتخيير والاباحة
وذكر فى المفتاح ان او فى الخبر للشك وفى الامر للتخيير فتأمل (قوله لان وضع
الكلام للافهام) يعنى ان المقصود من وضع الكلام افهام الخلائق والشك
يوجب خللا فى الافهام لانه يوجب الابهام فلا يكون مطلوبا اولان الشك
ليس بمقصود فى عرف الناس حتى يوضع له لفظ فان قيل قد وضع لمفهوم الشك
لفظ الشك فثبت انه مقصود حيث وضع له لفظ قلت وضع له لفظ الشك للتعبير
عن موجب الشك اذا وقع الشك ضرورة وهذا لا يدل على كونه مقصودا بالوضع
فى مقاصدهم ولان لفظ الشك وضع لمفهوم الشك فلو كان او للشك وضعا للزم
الترادف وهو خلاف الاصل (قوله بل بمعنى انه اكثر مايحصل من محل الكلام
وهو الاخبار) اى بل بمعنى ان الشك اكثر مايحصل من محل الكلام هذا جواب
سؤال مقدر تقديره ان كلمة او فى الاخبارات للشك فعلم انها وضعت للشك فاجاب
بقوله بل بمعنى انه اكثر الخ حاصله انها وضعت فى الاخبارات لان يفضى الى الشك
باعتبار محل الكلام لا باعتبار كلمة او وبيانه ان قوله جاء زيد او عمرو اخبار عن مجئ
احدهما ولا شك ان فعل المجئ وجد من احدهما معينا لان صدور الفعل من غير
معين فى الواقع محال ثم بالاضافة الى احدهما غير معين فلا ينتقل الفعل من المعين
الى غير المعين بل يبقى مضافا الى المعين كما كان وانما وقع الشك لجهله بالذى وجد
منه الفعل فتبين ان تشكك جاء من قبيل المحل لا من قبيل او ولان الفعل مسند
الى واحد معين فى الواقع الا ترى انها استعملت فى الانشاآت ولا يمكن الشك فيها
فثبت انها لاحد الشيئين ولان الشك لو كان موضوعه لما سقط عنه موضوعه
الاول وكذا التخيير ثبت باعتبار محل الكلام كالشك فى الخبر باعتبار المحل هذا
المذكور عبارة البرهان وقال صاحب الكشف والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة
تشكيك فاذا قلت رأيت احد او زيدا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك
تكون مخبرا عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك الا انها اذا استعملت
فى الايجاب والاوامر والنواهى لم يوجب شكا لان الشك انما يتحقق عند

وفى الزركشى روى البيهقى
فى سننه عن ابن جريج قال
كل شئ فى القرآن فيه او للتخيير
الا قوله تعالى ان يقتلوا او
يصلبوا ليس بتخيير فيهما
قال الشافعى و بهذا اقول
انتهى منه

التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبارات فاما الانشاآت فلا يتصور فيها شك ولا التباس لانها لاثبات حكم ابتداء وماذكر القاضي ابو زيد مذهب عامة النحاة وخالفه فخر الاسلام وشمس الائمة في ذلك فقالا هذه الكلمة ليست للتشكيك انتهى اقول الاوجه عندي ما قاله صاحب الكشف كما قلنا قبل وهو مسلك القاضي ابو زيد وهو مذهب عامة النحاة ثم قال وقال المص وشمس الائمة ان كلمة او وضعت لاحد الشيئين او الاشياء غير عين ولم توضع للشك وكذا في كثير من كتب النحو انتهى فتأمل (قوله فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا للشك المتكلم فيه) الا ترى انك اذا قلت رأيت زيدا او عمرا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا بل تكون مخبرا عن رؤية واحد منهما على سبيل الشك لعدم علمك ان الجائي احدهما بعينه (قوله وقد يكون تشكيك السامع) اي وقد يكون الاخبار بمجيء احدهما مع علمه بعينه لتشكيك السامع لغرض الابهام وهو اخفاء الامر على السامع مع العلم به كقوله تعالى وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وقوله تعالى اتاها امرنا ليلا او نهارا فهذا ابهام مع علمه تعالى لان الشك محال على الله تعالى وقوله تعالى الى مائة الف او يزيدون فان قلت يزيدون فعل ولا يصح عطفه على المجرور بالى فان حرف الجر لا يصح تقديره على الفعل ولذلك لا يجوز مررت بقائم ويقعد على تأويل قائم وقاعد قلت يزيدون خبر مبتدأ محذوف في محل رفع والتقدير او هم يزيدون قاله ابن جني في المحتسب وجاز عطف الفعلية على الاسمية وعكسه مأولا لاشتراكهما في مطلق الجملة (قوله وقد يكون لمجرد ابهام واظهار بصفة) اقول هذا ليس بمغاير لقوله وقد يكون التشكيك السامع لغرض له لان قوله تعالى وانا او اياكم الخ مثال للابهام في المغني وغيره وزاد المصنف قوله واظهار بصفة الخ من عنده وجعله مغايرا للابهام المطلق (قوله ذهب بعضهم الى انه للشك الخ) المراد بالبعض القاضي ابو زيد وعامة النحاة لان القاضي ابو زيد صرح في تقويمه ان كلمة او وضعت للتشكيك في الاخبارات وهذا مذهب عامة النحاة وذكر في المفصل وقال او في الخبر للشك وكذا ذكر في المفتاح او في الخبر للشك كما سبق (قوله والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه الخ) اي الى الشك عند الاطلاق ولم يلزم من تبادر الذهن الى الشك عند الاطلاق للشك من الواضع او من السماع من العرب بالتواتر (قوله وماذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه الخ) اي وماذكر فخر الاسلام وشمس الائمة والمتقدمون من النحاة من ان كلمة او وضعت لاحد

الشيئين او الاشياء لان المقصود من وضع الكلام افهام الناس والشك يوجب
خللا فى الافهام لانه يوجب الابهام فلا يكون مطلوبا كما سبق (قوله انما يدل
على ان اولم توضع للشك الخ) ولم يلزم من هذه الدلالة اثبات عدم وضع او للشك
كما لا يلزم من تبادر الذهن الى الشك وضع او للشك فيكون النزاع بينهما لفظيا
لا حقيقيا وهو الظاهر (قوله والا فالشك ايضا) يعنى يقصد افهامه اى وان لم يدل
ما ذكروه على ان اولم توضع للشك بل كان نصا على ان اولم توضع للشك فلفظ
الشك ايضا اى كلفظ او معنى يقصد افهامه مع ان لفظ الشك موضوع لمفهوم
الشك فيلزم انه مقصود حيث وضع له قلت فى الجواب وضع لفظ الشك لذلك
المعنى للتعبير عن موجب الشك اذا وقع الشك ضرورة وهذا لا يدل على كونه
مقصودا بالوضع فى مقاصدهم ولان لفظ الشك وضع لمفهوم الشك فلو كان
او للشك وضعا لزم الترادف وهو خلاف الاصل والصحيح ان النزاع بينهما
حقيقى لان القاضى الامام وغيره قالوا وضعت او للشك وقال فخر الاسلام وشمس
الائمة وغيرهما لم يوضع للشك لكن ذكروا كل واحد من الطرفين دليل المعقول
الذى يدل على مدعى كل واحد منهما (قوله ولهذا يوجب او التخيير فى الانشاء)
اى ولكون او يوجب الشك فى الاخبار يوجب التخيير فى الانشاء يعنى اذا استعملت
او فى الانشاء اى الابتداء تناولت احدهما من غير شك تقول انت زيدا او عمرا
فيكون او للتخيير باتيان احدهما بغير معين لان الانشاء ابتداء وليس فيه شئ
موجود قد شك فيه كما يكون فى الخبر والتخيير هو الواقعة بعد الطلب وقيل ما يمتنع
فيه الجمع نحو تزوج هندا او اختها او خذ من مالى درهما او دينارا فان قلت فقد مثل
العلماء بآيتى الكفارة والفدية للتخيير مع امكان الجمع قلت لا يمتنع الجمع بين الاطعام
والكسوة والتحرير اللاتى كل منهن كفارة ولا بين الصيام والصدقة والنسك
اللاتى كل منهن فدية بل تقع واحدة منهن كفارة او فدية والباقى قربة مستقلة
خارجة عن الكفارة والفدية فيمتنع الجمع بينهما فى كل واحد منهما كفارة او فدية
(قوله وقد يفيد الاباحة وهى الواقعة بعد الطلب) وقيل ما يجوز فيه الجمع نحو
جالس الحسن او ابن سيرين وجالس العلماء او الزهاد وتعلم الفقه او النحو ومن العجب
ان المتقدمين من النحويين انهم ذكروا ان من معانى صيغة افعل التخيير والاباحة
ومثلوه بنحو خذ من مالى درهما او دينارا وجالس الحسن او ابن سيرين ثم ذكروا
ان او تفيدهما ومثلوا بالمثالين المذكورين كذلك وهذا بين الفساد فى المعنى كذا
فى المغنى ونازع جماعة فى ثبوت هذا المعنى لا ما مع اثباتهم اياه لاو فاذا دخلت

لان الناهية امتنع فعل الجميع نحو قوله تعالى و لاتطع منهم آثما اوكفورا اذ المعنى لاتفعل احدهما فايهما فعل كان احدهما فليس المراد منه النهى عن طاعة احدهما دون الاخر بل النهى عن طاعتهما مفردين اومجتمعين وزعم ابن مالك ان او للاباحة حالة محل الواو وهذا مردود لانه لوقيل جالس الحسن وابن سيرين كان المأمور به مجالستهما ولم يخرج المأمور عن العهدة بمجالسة احدهما هذا هو المعروف من كلام النحويين ولكن ذكر الزمخشرى عند الكلام على قوله تعالى تلك عشرة كاملة ان الواو تأتى للاباحة نحو جالس الحسن وابن سيرين ولاتعرف هذه المقالة للنحويين (قوله والتسوية) عطف بيان للاباحة و الالم يذكر للامر معنى التسوية (قوله وغير ذلك) اى غير ذلك الشك والتخيير والاباحة الى اثنى عشر من معانى اومما يناسب المقام فالتفصيل فى النحو (قوله فانه بمعنى الامر) اى ليكفر باحدى هذه الامور كقوله تعالى و الوالدات يرضعن اولادهن وقوله تعالى وازواجهن يتربصن بانفسهن اقول لاحاجة الى ارجاع الانشاء لان او فى الخبر يجئ بمعنى التنويع (قوله وسيجئ الفرق بينه وبين الاباحة) اقول مراده ان النحاة مثلوا الاباحة بهذه الآية ومثل الاصوليون التخيير بهذه الآية فالفرق بينهما سيجئ فان اردت الفرق الآن فاستمع لما يتلى عليك فانه احسن مما سيذكره اعلم ان التخيير فيما اصله المنع ثم يرد الامر باحدهما لاعلى التعيين ويمتنع الجمع بينهما واما الاباحة فان يكون كل منهما مباحا ويطلب الاتيان باحدهما ولايمتنع الجمع بينهما وانما يذكر باو لئلا يوهم ان الجمع بينهما واجب لوذكر الواو ولهذا مثل النحاة الاباحة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية وقوله تعالى ففدية من صيام اوصدقة اونسك لان المراد الامر باحدها رفقا بالمكلف فلواتى بالجمع لم يمنع منه بل يكون افضل واما تمسك الاصوليين فما ذكرناه سابقا ان كلا منها لايقع كفارة او فدية بل يقع واحدة منها كفارة اوفدية و الباقى قربة مستقلة خارجة عن ذلك و يؤيد ماذكرناه جواب صاحب البسيط بانه انما يمتنع الجمع بينهما فى المحظور ولايمتنع خصال الكفارة لانه يأتى بماعدا الواجب تبرعا ولايمنع من التبرع انتهى بيان قوله انما يمتنع الجمع بينهما نحو تزوج هندا او اختها وخذ من مالى درهما اودينارا واما فى خصال الكفارة يجوز الجمع شرعا وعرفا لعدم المحظور فيها لكن المراد بالتخيير منع الجمع على وجه الكفارة لاالمنع من التبرع والقربة المستقلة و بالاباحة منع الخلو لا منع الجمع على وجه الاباحة فافترقا (قوله ففى قوله هذا حر وهذا الخ)

الفاء فذلكة اى اذا كان اولا حد الشيئين المذكورين فى قول الرجل لعبديه هذا حر اوهذا لايعتق احد منهما نظرا الى احتمال الخبرية ويعتق نظرا الى احتمال الانشائية لان الانشاء ايجاد الحرية فى الحال فاوجب ان يختار الرجل العتق فى ايهما شاء بان يبين فى احدهما جبرا لان هذا القول بمنزلة قوله احدكما حر (قوله وهو علة لقوله لايعتق) اى قوله لجمعه علة لقوله المؤخر وهو لايعتق و يوجب قدمت عليهما (قوله جهتيهما) مفعول لجمعه (قوله اى جهتى الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر) اى هذا الكلام يحتمل ان يكون خبرا لانه فى الاصل خبر كما تقول احدكما حر (قوله وانشاء شرعا وعرفا) اى هذا الكلام ايجاد الحرية فى الحال شرعا وعرفا لكن يحتمل الخبر (قوله لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان هذا الكلام اخبار حقيقة فكيف يكون انشاء شرعا وعرفا فاجاب بقوله لانه لم يتحقق الحرية الخ اقول الاولى ان يقول لم يتحقق الحرية بغير لفظ الخبر فتأمل (قوله فلو كان خبرا محضا لكان كذبا) لان الخبر يقتضى تقديم المخبر عنه لانه معتمد عليه فاقتضى الاخبار عن الحرية سبق وجود الحرية على الاخبار ليصح الاخبار عنها و الحرية ليست بثابتة مقدمة على الاخبار فى الواقع فلو كان خبرا لكان كذبا (قوله فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام) يعنى اذا كان الخبر يقتضى تقديم المخبر عنه والحرية ليست بثابتة فى الواقع فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل التكلم بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلول الخبر كذا فى التلويح وشروح البزدوى وعندى جواب عند اولى الالباب صواب وهو ان يقال هذا الكلام انشاء شرعا فى الحال كأنه قال انشأت الحرية احترازا عن الالغاء والكذب حاصله ان فى هذا الكلام احتمالين خبر وانشاء واحتمال الانشاء راجح على احتمال الخبر واما على توجيه المص وغيره فلا يخلو عن الالغاء والكذب لان وقوعه قبيل هذا الكلام كذب ايضا ويؤيد ماقلنا ماقاله صاحب الكشف فاذا لم يكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كأنه قال انشأت الحرية احترازا عن الالغاء وماقاله صاحب العناية ايضا ان الخبر يقتضى تقديم المخبر عنه على ماعليه وصفه ولم يتقدم الحرية فيما نحن فيه فلم يصح الاخبار عنها فجعلنا انشاء حذرا من اللغو فتأمل (قوله فلجهة الاخبارية لايعتق العبد فى الاشارة اليه والى الحر الخ) يعنى والدليل على كونه اخبارا حقيقة وعلى جهة الاخبارية لايعتق العبد فى الاشارة اليه والى الحر ان المتكلم لوجمع بين حر وعبد ومطلقة ومنكوحة وقال هذا حر اوهذا او قال هذه مطلقة اوهذه بمنزلة قوله

احدكما حر او احديكما طالق يجعل الكلام اخبارا حتى لا يعتق العبد ولا تطلق المنكوحة لانه يتمكن من العمل بموضوعه الاصلي وهو الاخبار فيكون راجحا كذا في البرهان (قوله والجهة الانشائية يوجب ولاية تعيين) يعني اذا ثبت انه انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير والتعيين من حيث انه انشاء ومعنى ولاية التعيين ان يختار العتق في ايهما شاء بان تبين العتق في احدهما ومن حيث الخبرية يوجب البيان والاظهار لا التخيير كما لو اعتق عبدا معينا من العبيد ثم نسي العتق فاخبر ان احدهم حر لا يكون له تعيين العتق في ايهم شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في العبد الذي اوقعه فيه اذا تذكر وهذا قول معنى المص فانه مخصوص بالانشاء (قوله يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص الخ) ضمير فانه راجع الى التخيير اقول في لفظ التخيير تكلف لان التخيير جعل المتكلم المخاطب مخيرا وههنا المخير متكلم ويمكن ان يجاب عنه بان يقال ان المصدر محمول على المبني للمفعول لانه جعل نفسه مخيرا لانه لما قال هذا حر او هذا كان الكلام انشاء من وجه واخبارا من وجه ثم اذا بين العتق في احدهما معينا كان هذا البيان انشاء من وجه لان الايجاب الاول انشاء لكنه غير نازل في المحل المعين لانه اوقع العتق في النكرة حيث قال هذا حر او هذا والنازل في النكرة لا يكون نازلا في المعرفة لان النكرة ضد المعرفة فلا يمكن اثبات العتق غير ما اوجبه والعتق في العبد انما نزل بعد البيان فكان البيان بمنزلة الانشاء فكانه جعل نفسه مخيرا الى وقت البيان فكان له حكم الانشاء (قوله يجمع ذلك التعيين ايضا) اي يجمع ذلك التعيين الجهتين المذكورتين الاخبار والانشاء كما جمع قوله هذا حر او هذا جهتي الاخبار والانشاء (قوله فشرط لجهة انشائية صلاحية المحل عند البيان) يعني لما كان البيان بمنزلة الانشاء وكان له حكم الانشاء من هذا الوجه فشرط في العبد الذي بين فيه اهلية الانشاء وهي صلاحية المحل عند البيان حتى لو مات احد العبدين ثم بين العبد الميت لا يصح لانه ليس بمحل للانشاء وان كان محلا للاخبار والاظهار فيعتق الحي لان مشايخنا اعتبروا جهة الانشاء في موضع فيه تهمة وجهة الاخبار في موضع لا تهمة فيه الا ترى لو قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة احدكما حر ثم مرض فبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسئلة الموت وكذا اذا قال لامرأتيه احديهما طالق فماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية لوقوع

الطلاق لعدم المزاحم لان الميتة ليست بمحل للطلاق فان قال اردت الميتة بقولي احديهما طالق يقبل قوله في حرمانه عن ميراثها لعدم التهمة ولايقبل في ابطال الطلاق لان الباقية تعينت لوقوع الطلاق شرعا فلايقبل قوله في صرف الطلاق عنها (قوله والجهة اخبارية صح الجبر عليه) اى والجهة الاخبارية قوله هذا حر اوهذا صح الجبر المتكلم على البيان بان بين العتق في احدهما لان الخبرية توجب البيان والاظهار كما سبق (قوله فانه لاجبر في الانشاآت) كما لايكون الجبر للمأمور في قوله اضرب زيدا او عمرا لكن للمأمور ان يختار الضرب في ايهما شاء بلاجبر فكذا في قوله هذا حر اوهذا له ان يختار العتق في ايهما شاء بلاجبر فثبت ان الجبر من حيث الخبرية لان الخبر يوجب البيان والاظهار فيجبر عليه (قوله وهذا ماقيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه) يعني قال فخر الاسلام وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه اظهارا من وجه على ماذكرنا في مسائل العتاق في الجامع والزيادات انتهى ومن دأبه اذا اراد الشمول الى الجامع الصغير والكبير ذكره مطلقا واذا اراد التخصيص ذكره مقيدا باحدهما والزيادات اسم كتاب لمحمد ايضا (قوله ولذا اى ولكون اولاحد الشيئين فصاعدا) يعني ولهذا الاصل وهو ان او وضعت لان يتناول احد الشيئين لاعلى التعيين (قوله الصالح كل منهما الخ) صفة لاحد (قوله للاتصاف بالحكم على السوية) اى كل منهما صالح بان يكون محكوما عليه بالحرية على السوية (قوله نشأ الشك في الخبر باقتضاء اوفي الكلام) لان او وضعت لان يتناول احد الامرين لاعلى التعيين (قوله والتخيير في الانشاء الخ) اى انشاء التخيير في الانشاء على احتمال انه بيان حتى جعل بيان المتكلم مرادة منهما انشاء من وجه (قوله ابطلا اى ابو يوسف ومحمد الخ) اى ولهذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال لعبده ودابته هذا حر اوهذا انه باطل لان الحر اسم لاحدهما غير معين وذلك الاحد في الدابة غير محل للعتق فلايكون محلا للايجاب صورة فيلغو كلامه كما لو قال احدهما حر وابطال الامامين يقتضي ان لايصح العتق عندهما وان نوى بهذا الكلام وفي المبسوط يصح بهذا الكلام عندهما ان نوى وتوضيحه ماقال شراح البزدوي ان الكلام لاولان او لاحد المذكورين وحينئذ كان محل الايجاب احدهما غير معين ولما لم يكن احدهما محلا للايجاب لغير المعين لايكن صالحا للمحلية وبدون الصلاحية لايصح للايجاب اصلا ذكر هذا من حيث المعنى في اصول

شمس الائمة وقول فخر الاسلام انه باطل وقول شمس الائمة لايصح الايجاب
دليل على انه ان نوى العبد من هذا الايجاب لايعتق عندهما وماذكر فى المبسوط
دليل على انه ان نوى عبده من هذا الايجاب يصح ويعتق عندهما لانه قال اذا
جمع بين عبده وبين مالايقع عليه العتق من الميت اوالاسطوانة اوحمار فقال
هذا حراوهذا اوقال احدكما حر لايعتق فى قول ابى يوسف ومحمد الاان يعينه لانه
رد الكلام بين عبده وغيره فلايتعين الابالنية كما جمع بين عبده وعبد غيره
وقال احدهما حر لايعتق بدون النية انتهى (قوله لاماقاله صاحب التنقيح
وغيره) يعنى ان العلة الصحيحة عندهما فى بطلان قول المتكلم هذا حراوهذا
لعدم صلاحية الدابة بالحرية لاماقاله صاحب التنقيح وغيره انه باطل لايثبت به
شئ لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب
صدقه على الاخص فالواحد الاعم يصدق على العبد لان الدابة غيرصالح
للعتق وانمايصلح له الواحد المعين الذى هوالعبد (قوله لمايرد عليه ان ايجاب
العتق انما هو على مايصدق عليه انه احد الشيئين لاعلى المفهوم والعام الخ)
هذا عبارة التلويح بعينها قال السيد السند اجيب بان العتق لايتعلق بالمفهوم
العام ولم يقل احد من الفقهاء بل ماتعلق به العتق هوالذات المبهمة وهو الفرد
المنتشر فى الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد
والدابة وهى لاتصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار لغوا من الكلام وهذا معنى
كلام المص لان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من الكل انتهى ويؤيده
مافى التلويح وقال ابوحنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اعنى الواحد الاعم فالعدول
الى المجاز وهوالواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات
كلامه اذا قال ذلك فى عبدين له يجبر على التعيين انتهى (قوله وان صحح
ابوحنيفة الخ) وصلية متعلقة بقوله ابطلا (قوله لان خليفة المجاز عنده فى اللفظ)
كما سبق فى قوله لاكبرسنا منه هذا ابنى ان هذا يكون مجازا من العتق لان العمل
بالمحتمل اولى كما من الالغاء عنده (قوله وهى يحتمل التعيين حتى لزمه فى العبدين) اى
خليفة المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين اياه فى العبدين فان المذكورين اوكانا
عبدين له تناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين
واجبرعليه كما فى الاقرار بالمجهول واولم يكن محتمل كلامه لما اجبر عليه (قوله ويتعين
بموت احدهما اوبيعه الخ) عطف على قوله لزمه يعنى اذامات احدهما اوباع احدهما
بعدهذا الكلام يتعين الآخر للعتق فعلم ان التعيين محتمله (قوله والعمل بالمحتمل

اولى من الاهدار) يعنى حال العمل بالمحتمل عند تعذر العمل بحقيقته اولى من الالغاء والابطال (قوله فيلغو ذكره ضمنية كالوصية لحى وميت) اى اذا كان العمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ماضم وصار كانه قال لعبده حر وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله لحى وميت كانت الوصية كلها للحى بمنزلة ما قال ثلث مالى لفلان وسكت بخلاف ضم عبد الغير لانه محل لايجاب العتق ولكنه موقوف على اجازة المالك فلهذا لا يعتق عبده هنالك فان قيل روى ابن سماعة عن محمد انه اذا جمع بين عبده واسطوانة فقال احدكما حر عتق عبده لان كلامه ايجاب للحرية وكذا روى عن محمد وقال هذا حر او هذا لعبده وحمار لا يعتق ما الفرق بينهما قلت الفرق بين المسئلتين ظاهر لان قوله احدكما حر اقيم مقام قوله هذا حر فصح ولو قال هذا حر او هذا اقيم مقام قوله هذا حر اولا فلا يصح هذا الكلام فلا يعتق كذا فى الكشف (قوله فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين الخ) يعنى اذا قال لعبيده الثلثة هذا او هذا وهذا انه يعتق الثالث وهو المعطوف بالواو لان المعطوف عليه بيان حكم الاولين لا عينهما قال علماؤنا ان كلمة او اذا دخلت بين الشيئين كان لايجاب الحكم فى احدهما وكلمة الواو لاثبات الشركة فيما سيق له الكلام فصار قوله وهذا عطفا على من كان معتقا من الكلام الاول لا على الاول بعينه ولا على الثانى بعينه لانه ليس لكل واحد منهما حظ من الايجاب فلم يصح العطف على كل واحد منهما بعينه وانما العطف على واحد منهما غير عين لان له الحظ من الايجاب فصار كانه قال احدكما حر وهذا (قوله وقيل لا يعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين الخ) يعنى ان الثالث عند الفراء لا يعتق فى الحال ويخير بين الاول وبين الثانى والثالث ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثانى والثالث ودليله ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ التثنية والجمع فصار معنى الكلام كانه قال هذا حرا وهذان ولهذا ذكر فى الجامع انه اذا قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا كان معناه لا اكلم هذا او هذين حتى اذا كلم الاول وحده حنث ولو كلم الثانى وحده او الثالث وحده لا يحنث ولو كلم الاخيرين جميعا حنث اقول سوق كلامهم يقتضى ان يحنث اذا كلم احد الاولين او الثالث وحده لكن الرواية على خلاف ذلك (قوله والاول اولى لوجهين) اى عتق الثالث فى الحال اولى من عدم عتق احدهم لان العتق خير من عدم العتق ويدل على وجه الاولوية فى الاول ذكره فى المتن وعلى مرجوحية الثانى كلمة التمريض فى الشرح (قوله والمذكور فى المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقدير حر فى المعطوف اولى) اى تقدير احدهما

حر اولى من تقدير وهذان حران يعنى اجاب بعض الفقهاء ان لاوجه لكلام الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد يقال هذا حر وهذان حران فالمذكور فى كلامه من الخبر قوله حر وهو صفة فرد لا يصلح خبرا للاثنين ولايمكن اثبات خبر اخر لان العطف للاشتراك فى خبر كان مذكورا للاثبات خبرا اخر غير مذكور ولا لاثبات خبر كان مخالفا للخبر الاول لفظا واما قياسه فى اليمين فان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد لان المراد بالخبر قوله لاتكلم هذا ولاتكلم هذين فالخبر وهو قوله لاتكلم فى المسئلتين سواء (قوله الثانى ان الثانى مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه الخ) اى الوجه الثانى للاولوية ان الثانى وهو قوله اوهذا مغير للمعطوف عليه من الجزم الى التردد يعنى اوسكت على الاول اوعن الثانى فاوصل الثالث اليه حصل الجزم فلماذكر اوهذا نقل الكلام من الجزم الى الشك فيتوقف عليه (قوله واجيب عن الاول) اى اجاب عنه صاحب فصول البدايع (قوله بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لايجتمعا فى احد شق التخيير) اى اجيب بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل من الاخيرين ان لايجتمع الاخيران فى احد شق التخيير (قوله لان افراد الخبر الذكر وتقدير) اما رد افراده بالحكم المستقل لانشريكه كما فى مسئلة ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق لايتعلق الثانى بالشرط لافراد خبره بالذكر وكذا افراد الخبر بالذكر تقدير الاترى لوقال هذه طالق اوهذه وهذه ان الثالثة تطلق و يخير الزوج فى تعيين احد الاولين فى الطلاق وقال الفاضل الشريف اجيب بان المعطوف فى هذا الوجه هو مجموع الثانى والثالث بعد عطف الثالث على الثانى بالواو فلهذا لم يحكم على شئ منهما بما يحكم على الاول بل على المجموع من حيث هو مجموع وهذا ما صرح به صاحب الكشاف فى بيان معنى الواوات فى قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن حيث قال واما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انها الجامع بين مجموع الصفتين الاولين ومجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعدد فى حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون تعدد الصور وحينئذ يصير اوهذا وهذا فى معنى هذا ن ولا شك ان هذا يقتضى خبرا مطابقا للتثنية لاحر وحر ونظيره ما سمع من ائمة النحو انهم يقولون فى حلو حامض ان ضمير المبتدأ ليس فى شئ منهما والالزم التناقض بل فى المجموع من حيث هو مجموع وان اردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ واحد قلت مز فانهم اعتبروا المتعدد صورة المتحد حكما غير ان هذا فى الخبر ومانحن فيه فى المخبر عنه ولا ضرر و الفرق بالواو وعدمه لايجدى نفعا لدلالة الواو

على ما يؤكد امر الاتحاد وهو الجمعية (قوله وعن الثانى بان مغيرة الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معينا الخ) اى اجاب صاحب فصول البدايع عن الاعتراض الثانى ايضا بان مغيرة الثالث الاول تتوقف على عطف الثالث على الثانى متعينا كما فى قوله لاانكلم هذا ولاانكلم هذين يعنى اذا تعين تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه يجب اختيار الاول وحده اوالاخيرين جميعا فيتوقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين بل يثبت حرية الاول اوالثانى والثالث جميعا وليس عطفه على الثانى متعينا فلا يتوقف اول الكلام على آخره وهو الثالث (قوله وفيه النزاع) وانت خبير ان هذا خارج عن قانون التوجيه فان المعترض يمنع عدم مغيرية الثالث بطريق السند وهو قوله لا اكلم هذا وهذا على وجه لايشتبه على الناظر صحته فلا وجه للمناقشة بهذا الاسلوب هكذا ذكر المصنف فى رد المجيب فى حاشيته على التلويح حاصله ان الشارح وعلمائنا نفوا كون العطف بالواو للتغير بدليل اقتضائها للتشريك ووجود الاول فمنع المعترض عدم التغير وهو قوله بان التشريك لاينافى التغير مستندا بقوله لااكلم هذا وهذا بل يوجبه ههنا الخ وهذا منع موجه لايندفع بما ذكره صاحب فصول البدايع واجاب الفاضل الشريف عن الاعتراض انه قال لايخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءنى زيد فقد اثبت المجئ لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا لاثبات المجئ لعمرو ومجئ زيد على حاله بلا تفاوت فاما قوله اى قول التفتازانى فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى وحده وبعد تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده اوالاخيرين جميعا الخ فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه المغيرات والا لزم ان يكون مطلق مغيرا لزيد لانك اذا قلت زيد فلك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضممت اليه مطلق ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاول انتهى وهذا التقرير يخالف ماقاله التفتازانى فى التلويح ان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الاخر كما مر فى جاءنى زيد وعمرو انتهى اقول ماقاله الشريف احسن مما قاله التفتازانى لان قول التفتازانى اولا ان تقدير المثل فى نحو جاءنى زيد وعمرو مما لاحاجة اليه لان المجئ المستفاد من جاء معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجملة وقد عرفت ذلك فى مسئلة ترتيب الوضوء انتهى يخالف قوله ثانيا ههنا تكميلا للجملة الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير الحرية للاخر كما مر فى جاءنى زيد وعمرو انتهى فتأمل (قوله ففيه المصادرة) اقول

لامصادرة فيه لان المعترض اراد منع عدم مغيرة الثالث فاورد لمنعه سندا الذى لايكون
المدعى عينه ولاجزءه ولاموقوفا على صحته ولا على صحة اجزائه لان المصادرة
على المطلوب على اربعة اضرب احدها ان يكون المدعى عين الدليل والثانى
ان يكون جزء الدليل والثالث ان يكون المدعى موقوفا على صحة الدليل والرابع
كونه موقوفا على صحة اجزاء الدليل فهذه الجملة باطلة لاشتماله الدور ويقال
المصادرة على المطلوب من قبيل المغالطى من حيث انه وضع فيه ماليس بعلة علة
حتى يكون المقدمة بعينها هى النتيجة وان كانت مختلفة فى اللفظ فيقال كل انسان
بشر وكل بشر ضحاك فكل انسان ضحاك فالحد الاصغر فى هذا القياس هو
الاوسط بعينه وان كانا مختلفين فى اللفظ فان الانسان فى معنى البشر والبشر
بمعنى الانسان على ماعرف فى موضعه ثم اقول يمكن ان يدفع الاعتراض بان المثال
لايطابق الممثل للقطع بوجود التغيير فى الثانى لان عطف الثالث بالواو على الثانى
المعطوف باو على الاول يقتضى ههنا تشريك الثالث مع الثانى فى انهما مقابلان
للاول وموجبان للتخيير بينهما وبين الاول ولولا هذا التشريك كان له ان يختار
الثانى وحده وبعد العطف ليس له ذلك فيتعلق به عند ثبوت التشريك حكم
شرعى يخالف ماتعلق به عند عدمه وليس الامر فى المثال كذلك (قوله ويفيد او
العموم اذا استعملت فى سياق النفى) اى تستعار كلمة او للعموم بدلالة تقترن بها
كاستعمالها فى سياق النفى فتصير شبيها بواو العطف لاعينه لان كل واحد من
المذكورين مراد من الكلام وكلمة او يتناول احد المذكورين وههنا يراد كل واحد
من المذكورين فثبت انها صارت شبيها بواو العطف ومن حيث ان كل واحد
منهما مراد على الانفراد لايكون عين الواو لان الاجتماع مقصود فى الواو وههنا
الاجتماع ليس بحتم فيه فيبقى فيه شبهة الحقيقة كذا فى البزدوى وشروحه
(قوله وما بمعناه كالنهى) اى واستعملت فى سياق ما حصل بمعنى النفى كالنهى
(قوله نحو ما جاءنى زيد او عمرو) اى لاهذا ولاذاك وقال محمد فى الجامع الكبير فى رجل
قال والله لا اكلم فلانا او فلانا ان معناه لافلانا ولافلانا حتى اذا تكلم احدهما يحنث
ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كذا فى البزدوى بخلاف الواو فانه فى قوله وفلانا
لايحنث مالم يكلمهما اقول قوله ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة جواب سؤال
مقدر تقديره لما دخل كلام كل واحد منهما فى اليمين على سبيل الانفراد ينبغى
ان يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين فاجاب بانه يمين واحد لانه
ذكر اسم الله مرة واحدة وتعدد الحنث بتعدد هتك اسم الله والكلام معهما

يوجب هتكا واحدا كما ان مع احدهما يوجب هتكا واحدا كما في قوله والله لا اكلم زيدا وعمرا ان كليهما يوجب هتكا واحدا فكذا هذا (قوله ونحو ولا تطع منهم آثما او كفورا) اى لا هذا ولا ذاك قال الزجاج او في النهي آكد من الواو لانك اذا قلت لا تطع زيدا وعمرا كان نهيا عن اطاعتهما ولا يكون نهيا عن اطاعة احدهما واذا قلت لا تطع زيدا او عمرا لم يجز ان يطيع احدهما كما لا يجوز ان يطيعهما ومعنى الآية الله اعلم لا آثما ولا كفورا اى ولا تطع من يدعوك الى فعل هو اثم ولا من يدعوك الى فعل هو كفور انتهى قيل الاثم عتبة لانه مع الكفر كان ركابا انواع الاثم فغلب عليه هذا الاسم و الكفور الوليد لانه مع ارتكاب المأثم كان غاليا في الكفر فغلب عليه هذا الاسم نظيرهما الصديق لابي بكر والفاروق لعمر رضي الله عنهما لان الصديق كان فاروقا والفاروق كان صديقا انتهى اقول هذا الله اعلم ليس بمراد لان نهي النبي عن الاطاعة والانقياد في هذين الفعلين على العموم لا النهي عن اطاعة عتبة والوليد فقط والايوهم الاطاعة على غيرهما بل ايهام الانقياد الى فعل ثالث غير هذين الفعلين فتأمل (قوله فيمتثل بان لا يطيعهما اصلا) اى يقبل النبي امتثال النهي بان لا يطيعهما اصلا (قوله لا بان يطيع واحدا منهما فقط) يعني ليس المراد منه نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن طاعة احدهما فقط دون الآخر بل النهي عن اطاعتهما مفردين او مجتمعين وانما ذكرنا قولنا او مجتمعين لئلا يوهم طاعة من اجتمع فيه الوصفان كذا في الزركشي (قوله والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين) اقول وفي هذا السر كلام عريض من الفحول فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع قال ابن هشام في المغني اذا دخلت لا الناهية امتنع فعل الجميع نحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اذ المعنى لا تفعل احدهما فايهما فعل كان احدهما انتهى وقال ابن الحاجب استشكل قوم وقوع او في هذه الآية فانه لو انتهى عن احدهما لم يمتثل ولا يعد ممتثلا الا بالانتهاء عنهما جميعا فقيل انها بمعنى الواو والاولى انها على بابها وانما جاء التعميم فيهما من القرينة وهي النهي الذي فيه معنى النفي لان المعنى قبل وجود النهي تطع آثما او كفورا اى واحدا منهما فاذا جاء النهي ورد على ما كان ثابتا في المعنى فيصير المعنى ولا تطع واحدا منهما فجيء التعميم فيها من جهة النهي الداخل وهي على بابها فيما ذكرناه لانه لا يحصل الانتهاء عن احدهما حتى ينتهي عنهما بخلاف الاثبات فانه قد يفعل احدهما دون الآخر قال فهذا معنى دقيق يعلم منه ان او في الآية على بابها وان التعميم لم يجئ منها وانما جاء

من جهة المضموم اليها انتهى وقال ابو البقاء ان اتصلت او بالنهى وجب اجتناب الامرين عند النحويين كقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فلو جمع بينهما الفعل المنهى عنه مرتين لان كل واحد منهما احدهما وقال فى موضع آخر مذهب سيبويه ان او فى النهى نقيض او فى الاباحة فقولك جالس الحسن او ابن سيرين اذن فى مجالستهما ومجالسة من شاء فضده فى النهى لا تطع منهم آثما او كفورا اى لا تطع لا هذا ولا هذا والمعنى لا تطع احدهما ومن اطاع منهما كان احدهما فكان نهيا عن كل واحد منهما ولو جاء بالواو لاوهم الجمع وقيل او بمعنى الواو ولانه لو انتهى عن احدهما لم يعد ممتثلا بالانتهاء عنهما جميعا قال الخطبى والاولى انها على بابها وانما جاء التعميم فيها من النهى الذى فيه معنى النفى والنكرة فى سياق النفى تعم لان المعنى قبل وجود النهى تطع آثما او كفورا اى واحدا منهما فاذا جاء النهى ورد على ما كان ثابتا فالمعنى لا تطع واحدا منهما وهى على بابها فيما ذكرناه لانه لا يحصل الانتهاء عن احدهما حتى ينتهى عنهما بخلاف الاثبات فانه قد ينتهى عن احدهما دون الآخر (قوله معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم الخ) قال فخر الاسلام وجه كون النفى دليلا على العموم ان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان ذلك نكرة فقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفى على ما سبق فلذلك صار عاما الا انها اوجبت العموم على الافراد لما ان الافراد اصلها حتى ان من قال لا تطع فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال وفلانا لم يكن عاصيا حتى تطيعهما انتهى بيانه ان كلمة او لاحد المذكورين على سبيل الانفراد فلو تبدل معنى الخصوص وهو معنى احد بالعموم بدخول النفى لما تبدل معنى الانفراد لان الانفراد يجمع العموم كما فى كل وفى هذا رعاية الحقيقة مهما امكن (وقوله حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما) لان او للانفراد دون الشركة والجمع (قوله لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض) لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد كاو (قوله تمنع كلمة او عن حملها على العموم الخ) اى تمنع القرينة عن حمل او على العموم يعنى اذا استعملت كلمة او فى النفى فهو لنفى احد الامرين فيفيد شمول العدم يقال له عموم السلب وشمول النفى عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يقاع احد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول يقال له سلب العموم ونفى الشمول (قوله انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان الخ) اى ان الآية تدل على عدم النفع للنفس التى لم تجمع بين الايمان والعمل لانه لا فرق بين النفس الكافرة اذا آمنت

عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التى امنت قبلها ولم تكسب خيرا يعنى
ان مجرد الايمان بدون العمل لاينفع عنده اقول يريد بهذه الدلالة وعدم الفرق تقوية
مذهب الاعتزال وجوابه ان هذه الاية من قبيل اللف والنشر التقديرى والمعنى لاينفع
نفسا ايمانها ولا عملها لم تكن آمنت من قبل اوكسبت فى ايمانها خيرا وهذه فائدة
افادها صاحب كشف الكشاف وجوابه فى فصول البدايع من وجوه الاول ماافاده
صاحب الكشف لانه قال الاول ان المراد لاينفع فيه الايمان لمن لم يتقدم الايمان
ولا كسب الخير فى ايمان ذلك القوم لمن لم يقدمه ففيه لف استغنى عن ذكره
بذكر النشر الثانى ان المراد بكسب الخير الاخلاص اى لاينفع الكافر ايمانه ولا المنافق
اخلاصه الثالث ولئن سلم فيكون كقوله تعالى لاتأخذه سنة ولانوم ويراد بنحوه
المبالغة فى نفى الشئ بنفيه ونفى ملزومه ويسمى تدليا من وجه وترقيا من وجه
آخر يقال الامير لم يصل البلد ولااقام فيه وفيه اشارة الى فائدة اخرى والله اعلم
انه لوكان قدم احد الامرين وهو الايمان المجرد اوهو كسب الخير لنفعه انتهى
فيه بحث فتأمل اقول حاصل الاشكال فى هذه الاية ان او لاحد الامرين فاذا
سبقت فى النفى فى مثل ذلك اقتضى نفى الامرين كقوله تعالى ولاتطع منهم آثما
اوكفورا احدهما آمنت من قبل والثانى كسبت فى ايمانها خيرا فيصير المعنى على
الظاهر لاينفع نفسا لم تكن آمنت من قبل ايمانها وهذا واضح ولاينفع نفسا لم تكن
كسبت فى ايمانها خيرا وهذا الشق الثانى مشكل فان الايمان قبل مجئ الآيات
نافع وان لم يكن له عمل صالح غيره فكيف يصح نفيه والجواب ان المعنى لاينفع
نفسا ايمانها وكسبها وهو العمل الصالح لم تكن آمنت من قبل الاية فاختصر
للعلم به كذا قال ابن الحاجب فى اماليه وهذا الجواب عين ماافاده صاحب الكشف
وفصول البدايع فى اول اجوبته قال ابن الحاجب قوله لم تكن آمنت صفة لنفسا
وان وقع الفصل لان المعنى على التأخير وانما اوجب التقديم الضمير فى ايمانها
والمعنى لاينفع ايمان نفس نفسا لم تكن آمنت من قبل فلما اوجب التقديم الضمير
بقيت الصفة فى محلها ومن لابتداء الغاية تقول امن زيد من يوم كذا لابتداء
الغاية فيكون نفيا للايمان الذى ابتداؤه من يوم الجمعة ولو قلت ما امن زيد يوم
كذا كان نفيا للايمان يوم الجمعة واذا اسقطت من فى نحو ما آمن من قبل وقلت
ما آمن قبل لم يختلف المعنى لانه اذا كان مبتدأ فيه من قبل فقد حصل قبل واذا
حصل قبل فقد ابتدئ به من قبل انتهى (قوله ولم يحمله على عموم النفى الخ) اى
لم يحمل صاحب الكشاف على عموم السلب وشمول العدم وعموم النفى بمعنى انه

وكذا قوله تعالى لايغادر صغيرة ولا كبيرة وهذا قاعدة الترقى فالتفصيل فى الاتقان للسيوطى منه

لاينفع الايمان حينئذ للنفس التى لم تقدم الايمان ولا كسب الخير فى الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفى كسب الخير فى الايمان تكرارا فيجب حمله على نفى العموم اى النفس التى لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح حاصله ان النفى يعتبر اولا ثم عطف احد النفيين على الآخر فيفيد نفى العموم كما فى هذه الاية على ماذكره صاحب الكشاف (قوله لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعى فى ان او فى الاية فى سياق النفى الخ) اقول هذا البحث ليس بوارد لان علماءنا ارادوا باستعمال او فى النفى ذكرها فى صورة النفى واجتماعها معه لا وقوعها فى سياق النفى كما فى مثل ماجاءنى زيد اوعمرو فان او اجتمعت مع النفى فالظاهر المتبادر توجه النفى الى العطف باو فحينئذ يفيد شمول العدم مطلقا الا اذا قامت قرينة على انه لايقاع احد النفيين فحينئذ يعتبر النفى اولا ثم عطف احد النفيين على الآخر فيفيد نفى العموم (قوله بل يحتمل كون او دخلت على النفى) اى يحتمل كون او دخلت على قوله لم تكن المقدر اى اولم تكن كسبت عطفا على قوله لم تكن آمنت فيكون العطف باو عطف نفى امر على نفى امر لاعطف احد الامرين على الآخر باو ثم تسليط النفى عليه مثل لم تكن على مثل آمنت اوكسبت خيرا (قوله فافادت ايقاع احد النفيين لاعمومه) اى فافادت او الداخلة على النفى ايقاع احد النفيين لاعمومه حاصله ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو ثم سلط عليه النفى مثل لم تكن آمنت اوعملت، اما اذا عطف باو نفى امر على نفى امر فلايفيد العموم كما تقول لم تكن آمنت اولم تكن كسبت اقول هذا البحث ليس بلايق بمثل هذا الفاضل لانه لو لم يحمل على هذا كيف يحمل على نفى العموم وعدم الشمول والاحتمال ذكره المص متعين عند صاحب الكشاف لان المتبادر من او فى سياق النفى شمول العدم مطلقا فلما تعذر المتبادر للزوم التكرار حمل على هذا الاحتمال وهو عطف نفى على نفى بالضرورة فيفيد نفى العموم لاعموم النفى وشموله هذا مراد صاحب الكشاف (قوله بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت) عطف على آمنت ولم يكن المقدر عطف على لم تكن اقول هذا احتمال بعيد بعد التقدير بل مراد صاحب الكشاف فى قوله كسبت فى ايمانها خيرا عطف على آمنت عطف الجملة على الجملة بتقدير مثله لان فى مثل هذا العطف مذهبين احدهما عطف المفرد على المفرد لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولهذا اجمع النحاة فى نحو ماجاءنى زيد وعمرو انه من باب عطف المفرد على المفرد وثانيهما ان المعطوف جملة ناقصة فلابد من التقدير لتكميل الناقصة

فعلى هذا عطف قوله اوكسبت على آمنت بتقدير المثل لتعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثانى وهو عطف كسبت على آمنت بعطف الجملة على الجملة لا بعطف المفردين على المفردين (قوله ويؤيد ماذكرناه قوله) اى قول صاحب التلويح فى شرح الكشاف (قوله واذا تأملت فيه) اى فى كلام التفتازانى فى شرح الكشاف (قوله عرفت ان بينه و بين ماذكر فى التلويح تنافيا فى غاية الظهور) اى عرفت ان بين كلام التفتازانى فى شرح الكشاف و بين ماذكره فى التلويح تنافيا فى غاية الظهور اقول هذا التنافى توهم من المصنف لان كلامه فى التلويح ليس بمخالف لكلامه فى شرح الكشاف لان كلامه فى التلويح صريح فى ان مراد صاحب الكشاف ان او فى الاية فى سياق النفى فكان الواجب ان يفيد عموم النفى وشمول العدم الا ان القرينة وهى لزوم التكرار دل على ان المراد نفى العموم وعدم الشمول وكلامه فى شرح الكشاف صريح فى ان مراده ان او فيها ليست فى سياق النفى بل دخلت فى التقدير على الفعل المنفى فيفيد نفى العموم وعدم الشمول بصريحه بلا احتياج الى القرينة فيكون ايقاع احد النفيين فيه صريحا بلا احتياج الى القرينة فهذا بعينه ما ذكره فى التلويح فى نفى العموم وعدم الشمول فتأمل (قوله ولكن لم يجعل الله له نورا فماله من نور) هذه العبارة تستعمل فى التعريض فى نبوة العالم كما يقال لكل عالم نبوة ولكل جواد كبوة اقول انت عرفت لا نبوة للتفتازانى بل يقال للمصنف ما قاله لانه ورد وصية لاتقدمن على تخطئة اخيك المؤمن فتخطئ ابن اخت خالتك (قوله لا توجيه لمرامه) اى لمرام صاحب الكشاف اقول بل توجيه لمرامه لان مقصود صاحب الكشاف نفى العموم لا عموم النفى وشمول العدم فلما قال اوكسبت عطف على آمنت اراد ان يكون كسبت خبر لم يكن المقدر تكميلا للجملة الناقصة بتقدير المثل وان كان على خلاف الاصل لئلا يلزم التكرار (قوله لا ينافى كون كسبت خبر لم يكن المحذوف) اقول فيه تناف بلا شبهة لان كسبت اذا عطف على آمنت يكون عطف مفرد على مفرد والعامل فيه لم تكن المذكور عند جمهور النحاة كما فى جاءنى زيد وعمرو فان عمرو معطوف على زيد والعامل فيه جاءنى المذكور لا جاء المقدر والا فيكون من عطف الجملة على الجملة بالاتفاق ووجه كونه عاملا ان المجئ مفهوم كلى يمكن تعلقه بالمتعددات كضربت القوم وغسلت الاعضاء وكذا عدم الكون معنى كلى يمكن تعلقه الى آمنت اوكسبت لكن تعذر هذا للزوم التكرار فاختير تقدير لم يكن حتى يكون عطف احد المنفى على الآخر ولم يكن او فى سياق النفى تحقيقا (قوله كما عرفت

ان كسبت) مع كونه خبر لم يكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل اقول وجه التأمل اشارة الى ضعف كلامه لان كسبت اذا كان خبر لم يكن المحذوف يكون من عطف الجملة على الجملة ولم يقع او في سياق النفي بل وقع عليه فيكون احد النفيين واما اذا عطف كسبت على آمنت يكون عطف مفرد على مفرد فيقع او في سياق النفي فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف باو فحينئذ يفيد عموم النفي وشمول العدم الا اذا قامت قرينة لايقاع احد النفيين فحينئذ يعتبر النفي اولا ثم عطف احد النفيين على الاخر فيفيد نفي العموم لضرورة التكرار (قوله بعكس حكم الواو فانهما لنفي الشمول الخ) اي لسلب العموم ولعدم الشمول (قوله لانهما للجمع) اي لان الواو العاطفة لمطلق الجمع من غير قيد التراخي والتعقيب والشك وغيرهما (قوله ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد) اي نفي المجموع في قولنا ماجاءني زيد وعمرو يجوز بنفي واحد فلا يكون المراد نفي كل واحد منهما (قوله الا ان تدل قرينة حالية اومقالية على انها لشمول النفي الخ) اي لعموم السلب ونفي الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لاارتكب الزنا واكل مال اليتيم (قوله وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي) مثل ماجاءني زيد ولاعمرو اقول القاعدة اذا اعيد حرف النفي في العطف يكون النفي مستقلا لاتابعا كما اذا اعيد الحروف في العطف كقوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم الاية ولهذا التزم اهل السنة ادخال على على الال ردا على الشيعة (قوله فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي) الظاهر ان يقول فالضابط ان او اذا وقعت (قوله والواو بالعكس) يعني فالضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فلعدم الشمول واو بالعكس وفي التلويح ما ذكره صاحب التنقيح من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لايكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لاتأثير للاجتماع في النفي ومثله اكثر من ان يحصى انتهى هذا موافق لما قال فخر الاسلام واذا حلف رجل لايكلم فلانا وفلانا لم يحنث حتى يكلمهما واو قال اوفلانا حنث اذا كلم احدهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد اقول يمكن ان يجاب من طرف صاحب التنقيح بان يقال قال العلامة السمرقندي وهو صاحب القنية مشايخ بلخ كانوا يفتون فيمن حلف ان كلمت فلانا وفلانا اذلافرق بين الشرط والنفي عند الاصوليين فيطرد كلام صاحب التنقيح على هذه الرواية (قوله وقد يكون اولاباحة الخ) وهي الواقعة بعد الطلب وقيل مايجوز

فيه الجمع نحو جالس العلماء او الزهاد وتعلم الفقه او النحو وجالس الحسن او ابن سيرين واذا دخل عليه لاء الناهية امتنع فعل الجميع وذكر ابن مالك ان اكثر ورود او للاباحة فى التشبيه نحو قوله تعالى فهى كالحجارة او اشد قسوة والتقدير نحو فكان قاب قوسين او ادنى فلم يخصها بالمسبوقة بالطلب كذا فى المغنى اقول مثاله فى التشبيه ليس بمسلم لان او فى قوله او اشد قسوة بمعنى بل كما قاله اكثر الحذاق ويمكن ان يجاب عنه لانه روى البيهقى عن جريج قال كل شئ فى القرآن فيه او للتخيير الا قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا ليس بمخير فيهما انتهى فتأمل (قوله ويسمى تخييرا) قال فخر الاسلام والفرق بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين فى التخيير يجعل المأمور مخالفا وفى الاباحة موافقا وانما تعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه انتهى يعنى ان الفرق بين وقوع كلمة او فى موضع التخيير وبين وقوعها فى موضع الاباحة ان الجمع بين الشيئين فى الاباحة جائز كما ذكر فى قوله جالس العلماء او الزهاد ولم يكن مخالفا وفى التخيير الجمع بين الامرين ليس بجائز ويكون مخالفا كقوله انت زيدا او عمرا او بع عبدى هذا او ذاك قال علماؤنا ان المكفر اذا جمع بين انواع الكفارة كان ممتثلا باحدها لا بالجمع فيكون الباقى تبرعا وقال صاحب التنقيح الفرق بين الاباحة والتخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما انتهى فالتفصيل سبق منا قبل تسعة ورقة (قوله والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او الخ) يعنى اضاف المتقدمون الاباحة والتخيير تارة الى صيغة افعل وذكروا ان معانى صيغة افعل التخيير والاباحة ومثلوه بنحو خذ من مالى درهما او دينارا وجالس الحسن او ابن سيرين وتارة الى كلمة او ثم ذكروا ان او تفيدهما ومثلوا المثالين المذكورين قال صاحب المغنى هذا من العجب ومن البين الفساد وفى المعنى كما سبق (قوله وقد عرفت انها لاحد الشيئين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن الخ) يعنى ان التحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن فيعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما لا من وضع او طلبا وتكليفا وقد صرحوا بانه لا تكليف فى الاباحة ولا طلب فتأمل (قوله فان قيل قد لا يمتنع الجمع فى التخيير كما فى خصال الكفارة الخ) هذا السؤال يرد على قوله مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا السائل الفاضل الشريف وشراح البزدوى وغيرهم حيث قالوا يرد عليه انه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون اتيانا بالمأمور به

بامر تخيير صورة ويصدق المأمور به على كل واحدة منهما (قوله المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال) يعنى ان المأمور به فى التخيير احدهما (قوله وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية) يعنى ليس من يأتى بجميع خصال الكفارة آتيا بالمأمور به الا باعتبار اشتماله على المأمور به فامر الوجوب يسقط باتيان الاول واتيان الباقى بحكم الاباحة الاصلية (قوله حتى لو لم تكن لم يجز) اى لو لم تكن الاباحة فى الباقى لم يجز الجمع كما اذا قال بع هذا العبد او ذلك العبد وطلق هذه الزوجة او تلك يعنى اذا امر رجل الى رجل بع هذا او ذلك لايملك المأمور ان يبيع كل واحد منهما لان هذا الامر تخيير المامور باحدهما لان او لاحد الشيئين ولا اباحة فى بيع عبد الغير وكذا امر الطلاق (قوله فان الاصل فيه الحظر) اى المنع والتحريم (قوله وقد يكون او لا للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان) اقول فيه بحث لان او قد يكون بمعنى حتى او الى او الا وهذه ينتصب المضارع بعدها باضمار ان كما قال صاحب المغنى لان المضارع المنصوب لم يقع الا بعد ايقاع او بهذه المعانى مع تقدير ان لكن ما قاله المص مذهب ابن عيسى قال الفراء فى قوله او يتوب عليهم ان او ههنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان لانه لايحسن ان يعطف على شئ او على ليس لانه يصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضى فسقطت حقيقته فاستعير للغاية والكلام يحتمله ثم اقول اذا دخلت او فى الافعال له حكم اخر لم يذكره المص وها انا الشرع قال فخر الاسلام وكذلك احكام هذه الكلمة فى الافعال يعنى كما ان او فى الاسماء ان دخل على الخبر يوجب الشك وان دخل فى الانشاء يوجب التخيير كذلك فى الافعال ان دخلت فى الخبر نحو فعلت كذا او كذا افضت الى الشك وان دخلت فى الانشاء اوجبت التخيير مثل قول الرجل والله لادخلن هذه الدار او لادخلن هذه الدار او لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار ان له الخيار ولها وجه آخر اى ولهذا الحرف وجه آخر فى الافعال لايوجد ذلك فى الاسماء وهو ان تجعل بمعنى حتى او الا ان وموضع ذلك ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا تحقيقا ويحتمل ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد انتهى ملخصا (قوله اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك) اى مضارع منصوب سواء كان مضارعا مثبتا مرفوعا كقولك لالزمنك او تعطينى حقى او مضارعا منفيا كقولك والله لا افارقك او تقضينى حقى او فعلا ماضيا مثبتا او منفيا لان العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفى واثبات وماض واستقبال واسم وفعل كذا

في البزدوي (قوله كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم) يعني
المقام الذي وجد فيه او بمعنى حتى اوالا ان كقوله تعالى ليس لك الاية (قوله
على احد الاقاويل اي ليس لك الخ) اقول لفظ اي تفسير احد من الاقاويل
الثلثة يعني جمل او بمعنى حتى في هذه الاية على قول بعض من ائمة التفسير وهو
ليس لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم
وما عليك الا ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى يظهر الدين واما في بعض الاقاويل
او يتوب منصوب باضمار ان وهو في حكم اسم معطوف على قوله من الامر
او على قوله شيء اي ليس لك من الامر هم شيء او من التوبة عليهم شيء او من
تعذيبهم شيء او التوبة بالرفع او تعذيبهم وذكر الكشاف ان قوله تعالى او يتوب
عليهم عطف على ما قبله وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله
تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا
او تعذيبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء لانك مبعوث لانذارهم
وتخويفهم وبشارتهم ان آمنوا انتهى وعلى هذين القولين لا يكون او بمعنى حتى
ولاجل هذا قال المصنف على احد الاقاويل وفسره باي والاقاويل جمع اقوال
واقوال جمع قول كاساطير جمع اسطار وهو جمع سطر وهذا موافق الاقوال وقيل جمع
اسطارة وهي الترهات قاله ابو عبيدة وقيل جمع اسطورة كاضحوكة وقيل واحده
اسطور وقيل اسطير واسطيرة وقيل جمع لا واحد له مثل عباديد وشماطيط وابابيل
وقيل جمع الجمع يقال سطر وسطر فمن قال سطر بالكسر جمع على اسطار ثم جمع اسطار
على اساطير قاله يعقوب وقيل جمع جمع الجمع يقال سطر ثم اسطر ثم اسطار ثم اساطير
قاله الزجاج (قوله فان عطف الفعل على الاسم غير جائز الفاء علة لقوله والمانع
من العطف الخ) قال فخر الاسلام لان العطف لم يحسن للفعل على الاسم والمستقبل
على الماضي ثم قال ان العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفي واثبات وانت
خبير ان قوله لم يحسن يشعر جوازه مع قبحه واما عند المصنف فغير جائز على
القولين اقول اراد بالماضي في قوله والمستقبل على الماضي لفظ ليس لانه فعل
عند بعض النحاة لكن المصنف تركه لانه ذكر في شرح الجمل انه بمنزلة الحرف
كلا وما (قوله وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد) اي تحريم الله
دعاء الرسول على الكفار بقوله ليس لك شيء من الامر الاية يحتمل الامتداد
روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذن ربه ان يدعو عليهم بهلاكهم
فنهاه عن ذلك وحكمة نهيه الله اعلم لشفاعة جميع امته او جميع الناس لان جميع

الانبياء لم يؤخروا رجاءهم في حق امتهم كنوح ولوط وموسى عليهم السلام واما
رسولنا صلى الله عليه وسلم فلما نهى عن ان يدعو بهلاكهم آخر رجاءه الى يوم القيامة
فالتفصيل في تذكرة الامام القرطبي وقيل التحريم تحريم سؤال الهداية للكفار
لانه روى انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأله الصحابة ان يلعنهم ويدعو
بهلاكهم فقال عليه السلام ما بعثت لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة
اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهى عن رسول الله الهداية لهم
واذا كان الكلام للتحريم كان محتملا للغاية لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين
كان احتمال ارادة كل واحد منهما متناهيا بوجود ارادة صاحبه فشابه الغاية
من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد
واذا احتمل الامتداد احتمل الغاية فلما سقطت حقيقته استعيرت لمعنى يحتمله هذا
اللفظ ويجب العمل بمجازه وهو الغاية (قوله وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء
لا يحصل مع العطف) حاصله اذا دخل بين اللفظين فالفعل الواقع بعد كلمة او
لا يخلو اما ان يكون مرفوعا او منصوبا من غير ان يوجد المعطوف عليه
منصوبا كقولك لالزمنك او تعطيني حقي فاذا قلت بالرفع عطفا على الاول كان
المعنى ان احد الامرين لازم اما الملازمة او الاعطاء كما اذا قلت اتت زيدا او عمرا
واذا قلت بالنصب بتقدير ان كان المعنى ان الملازمة لاجل الاعطاء يعني لالزمنك
لتقضيني حقي او حتى ان تقضيني حقي او الى ان تقضيني حقي او الا ان تقضيني
حقي واضمار ان واجب ليصير الفعل في معنى الاسم حتى يحصل المقصود (قوله
فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله الفاء فدلكة) اى اذا لم يجز العطف سقطت
حقيقة ذلك الحرف واستعير لمعنى يحتمله هذا اللفظ وهو الغاية او الاستثناء
(قوله لان تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمال كل منهما وارتفاعه
بوجود صاحبه الخ) اى لان او لما تناولت احد المذكورين كان احتمال ارادة
كل واحد منهما متناهيا بوجود ارادة صاحبه فشابه الغاية من هذا
الوجه فاستعير للغاية كما سبق (قوله ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد
وشمول الاوقات الخ) الواو حالية فيه نظر قال ابو حيان في البحر المضارع المثبت
اذا وقع حالا لا يدخل الواو عليه نحو جاءني زيد يضحك ولا يجوز ويضحك
واما قولهم قمت واصك عينه ففي غاية الشذوذ وقد اول على اضمار مبتدأ اى قمت
وانا اصك عينه فالصواب ان يقال والكلام يحتمله كما قال فخر الاسلام وابن عيسى
كما سبق اى والكلام يحتمل التناهي لان صدره وهو قوله ليس لك من الامر شيء

للتحريم وهو يحتمل الامتداد واذا احتمل الامتداد احتمل الغاية (قوله فوجب العمل)
اى لما سقطت حقيقته لعدم جواز العطف واستعير لما يحتمله فوجب اضمار
ان للعمل بمجازه (قوله اما بحرف الجر وهو اللام وحتى والى نحو لان يتوب عليهم) ولان
تقضينى حقى اوحتى تقضينى اوالى تقضينى لبصير الفعل فى معنى الاسم لئلا يدخل
حرف الجر على الفعل (قوله اولا يكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت) عطف على
قوله اما بحرف الجر والمعنى لما سقطت حقيقة الحرف واستعير لما يحتمله وهو الاستثناء
وجب اضمار ان بغير حرف الجر ايكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت فيكون
المعنى مثلا لالزمنك على طريق الاستمرار فى جميع الاوقات الاوقت ان تقضينى حقى
فيكون استثناء مفرغا من المثبت لعمومه نحو قرأت الايوم كذا اقول فى قوله
مصدرا منزلا منزلة الوقت بحث لانه قال ابو حيان لا يجوز تنزيل المصدر الذى
يكون ان مع الفعل منزلة الوقت الا ان يكون المصدر صريحا يقال جئتك
صياح الديك اى وقت صياح الديك ولا يقال جئتك ان يصيح الديك اى وقت
ان يصيح الديك انتهى فالصواب ان يقول اولا يكون الاستثناء قطعا لامتداد الزمان
الذى يشتمله المصدر (قوله ومنه قول امرئ القيس) اى من كون استعارة او
بمعنى حتى اوالا ان قول امرئ القيس قال فخر الاسلام وهذا اكثر من ان يحصى
فى كلام العرب (قوله بكى صاحبى لما رأى الدرب دونه وايقن البيت سبب صدور
هذا البيت من امرئ القيس قيل انه كان اميرا فى ديار العرب ثم اخذ امارته الغير
فلما اراد الامتداد من سلطان القيصر مغلوبا وقرب من درب القيصر وهو مضيق
بين الجبلين فى قربه بكى صاحبه بفراق ملك السلطنة فانشده تسلية لصاحبه
وتوطينا لنفسه فقال بكى صاحبى البيت والصحيح ان كون امرئ القيس من الملوك
باعتبار كونه من ابناء الملوك واما نفسه فلم يكن ملكا وهلك فى دعوى ملك ابيه
ولم يتيسر له يدل عليه قول ابن دريد ✻ ان امرئ القيس جرى الى مدى ✻
فاعتاقه حمامه دون المدى ✻ قال شارح القصيدة ان اباه حجر الكندى طرده
من عنده لما قال الشعر فكان ينتقل فى احياء العرب وكان ابوه ملك بنى اسد فظلمهم
فقتلوه فلما بلغه خبر قتله خرج الى قيصر ملك الروم مستعينا به على ملك ابيه وكان
جميل الوجه فهوته بنت ملك فارسلت اليه خبرا فاطلع قيصر فامر بقتله
لا بالسيف فوجه معه جيشا ثم اتبعه رجلا ومعه حلة مسمومة فلما لبسها تقرح
جسده فمات ودفن عند عسيب وهو جبل بقرب انكورية من بلاد الروم وهو الآن
معروف بانقره فحاصل امره انه لم يدرك امارة ابيه وهلك فصار معنى البيت

نحاول ملكا حتى يموت اوالا ان يموت نطيرا ومنه قول الشاعر لاستهلن الصعب
اوادرك المنى و المنى جمع منية وهى اسم لما يتمناه الانسان ومنه نحو لاقتلنه او يسلم

(قوله وقد يكون او بمعنى بل كقوله تعالى فهى كالحجارة اواشد قسوة اى بل اشد الخ)
قال الزركشى الثالث من معنى او التنويع فى الخبر كقوله تعالى فهى كالحجارة اواشد
قسوة لان قلوبهم تارة تزداد قسوة وتارة يرد الى قسوتهما الاولى فجئ باو
لاختلاف احوال قلوبهم انتهى وفى المغنى وذكر ابن مالك ان اكثر ورود او
للاباحة فى التشبيه نحو قوله تعالى فهى كالحجارة اواشد قسوة والتقدير نحو فكان
قاب قوسين اوادنى ثم قال السادس الاضراب كبل فعن سيبويه اجازة ذلك
بشرطين تقدم نفى اونهى واعادة العامل نحو ماقام زيد اوماقام عمرو ولايقم
زيد اولايقم عمرو ونقله عنه ابن عصفور و يؤيده انه قال فى قوله تعالى ولاتطع
منهم آثما اوكفورا ولوقلت او لاتطع كفورا انقلب المعنى يعنى انه يصير اضرابا
عن النهى الاول ونهيا عن الثانى فقط وقال الكوفيون وابو على وابو الفتح وابن
برهان تأتى للاضراب مطلقا احتجاجا بقول جرير ۞ ماذا ترى فى عيال
قدبرمت بهم ۞ لم احص عدتهم الابعداد ۞ كانوا ثمانين اوزادوا ثمانية ۞
لولا رجاؤك قد قتلت اولادى ۞ وقراءة ابى السمال اوكلما عاهدوا عهدا نبذه
فريق منهم بسكون الواو واختلف فى قوله وارسلناه الى مائة الف او يزيدون
وقال الفراء بل يزيدون هكذا جاء فى التفسير مع صحته فى العربية انتهى وفى الزركشى
اوللاضراب كبل كقوله تعالى كلمح البصر اوهو اقرب على قول قاب قوسين
اوادنى انتهى ومنه قول الشاعر ۞ بدت مثل قرن الشمس فى رونق الضحى ۞
وصورتها اوانت فى العين املح (قوله قبل وعليه قوله تعالى) اى على كون او بمعنى
بل قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا الاية (قوله قال مالك لما كان او فى الانشاء
للتخيير ثبت التخيير فى كل نوع) اى قال مالك والحسن وابراهيم النخعى لما كان
اوللتخيير فى هذه الآية لكونها انشاء ثبت التخيير فى كل نوع من انواع قطع
الطريق فى الخبر (قوله فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزية مقابلة
لانواع الجناية والجزاء الخ) اى اجاب عن قول مالك بعض ائمتنا ذكر الاجزية
مقابلة لانواع الجزاء والجناية لا للتخيير ويؤيده مارواه البيهقى فى سننه عن ابن جريج
قال كل شئ فى القرآن فيه اوللتخيير الاقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا ليس
بمخير فيهما قال الشافعى و بهذا اقول انتهى فلايجوز العمل بالتخيير من الآية
فوزعت الجملة المذكورة فى معرض الجزاء على انواع الجناية اقول حاصله ان

فى الآية دلالة على ان المذكورة جزاء المحاربة لان الله تعالى قال انما جزاء الذين
يحاربون ورسوله اى يحاربون اولياء الله على حذف المضاف فان احدا لا يحارب الله
او يحاربون مسافر الله فى الفلوات لان المسافر فيها فى امان الله وحفظه متوكلا
عليه فالمتعرض به كأنه يحارب الله والمحاربة معلومة بانواعها عادة بتخويف
او اخذ مال او قتل او اخذ مال وقتل وهذه الانواع يتفاوت فى صفة الجناية
والمذكور اجزية متفاوتة فى صفة التشديد والتغليظ والتخفيف فوقع الاشقياء
بتلك الحالة وانت خبير ان الجملة اذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض
فلهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية
فيتفاوت الاجزية اذ اللايق بالحكيم ان يعاقب الخفيف بالخفيف والغليظ بالغليظ
فالعكس محال فالاحوال اربعة والاجزية كذلك فينقسم كل واحد منها على
حسب احوالها فلا يكون او للتخيير (قوله على انه ورد بالحديث) بيانه على هذا
المثال يعنى فعل النبى صلى الله عليه وسلم فى قوم هلال بن عويم او فى قوم
العرنيين على هذا المنوال وانما اتى بعلى لضعفه قال علماؤنا قد نزلت الآية فى قوم
هلال بن عويم وهو ابو بردة الاسلمى وكان بينه وبين رسول الله عهد وقد مر به
قوم يريدون رسول الله عليه السلام فقطعوا عليهم وقيل نزلت فى العرنيين
فاوحى اليه صلى الله عليه وسلم ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب
ومن افرد اخذ المال قطعت يده لاخذ المال ورجله لاخافة السبيل ومن افرد
الاخافة نفى من الارض وهذا القول ماذكره المص والقول الاول ماذكره العلامة
ولاجل هذا ذكره بعلى وقيل هذا حكم كل قاطع طريق كافرا او مسلما ومعنى الاية
ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل
والاخذ فيصلب حيا ويطعن حتى يموت فى ظاهر الرواية وعن الكرخى والطحاوى
يقتل ثم يصلب او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اخذوا المال او ينفوا
من الارض اذا لم يزيدوا على الاخافة كذا فى الكشاف واما اذا لم يوجد اختلاف
الجناية كما فى جزاء قتل صيد وكفارة الحلق واليمين فبقيت كلمة او على وضعها
موجبة للتخيير لان قتل الصيد واحد وكذا الحلق واليمين مع الحنث اما فى القطع
فاوجب او التفصيل والتقسيم فى انواع الجزاء على حسب انواع الجناية لكن
يؤيد قول ابى حنيفة قول مالك وحسن وابراهيم النخعى لانه قال اذا اخذ المال
وقتل فالامام بالخيار ان شاء قطع يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير
قطع وان شاء صلبه لان الجناية متعددة صورة لكونها اخذا وقتلا متحدة

معنى لان لكل قاطع الطريق فميل الى ايها شاء هكذا روى فى الاصول والفقه ويؤيد قولهم ايضا قول الزركشى ان او يجئ للتنويع فى الخبر كما سبق (قوله واجاب بعضهم بما فى المتن) اى اجاب بعضهم عن مالك وغيره بما فى المتن وهو قوله وقد يكون او بمعنى بل كقوله تعالى او اشد قسوة وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا فلا يكون او للتخيير فى الخبر بل بمعنى بل (قوله قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول الظاهر ان ما زائدة) اى بعد ذكر الجواب الاول وهو ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية فلا يكون للتخيير (قوله وقيل ان او ههنا بمعنى بل الخ) يعنى قال شمس الائمة بعد ذكر الجواب الاول وقيل او فى قوله تعالى او يقتلوا او يصلبوا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال كذا وكذا (قوله فظهر من ذلك) اى ظهر من قول شمس الائمة (قوله ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغى الخ) اراد بالبعض شارح المنار صاحب كشف الاسرار وهو صاحب المتن اقول نعم خلط فى الكلام لكنه لم يجعل الكلامين كلاما واحدا فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك من البيان قال مالك ان او للتخيير فى الاصل فاوجبت التخيير فى كل نوع فى هذه الآية وقال صاحبه فى شرحه اولا لكنا نقول فى الاية دليل على ان المذكور جزاء المحاربة فكان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية فاوجبت التفصيل والتقسيم فى انواع الجزاء على حسب انواع الجناية انتهى ملخصا فعلى هذا التقدير لا يكون او للتخيير ولا لمعنى بل ثم قال فى المتن وقيل او عندنا بمعنى بل اى بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل لقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق انتهى بعبارته فيكون كلامه عين ما قال شمس الائمة ويكون الجوابين فلا يكون خلط الكلامين ولا جعلهما جوابا واحدا فاذا عرفت هذا فاعرف خلطه قال اما فى قطع الطريق فاوجبت او التفصيل والتقسيم فى انواع الجزاء على حسب انواع الجناية ولهذا قال ابوح اذا اخذ المال وقتل فللامام الخيار ان شاء قطع يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير قطع وان شاء صلبه لان الجناية متعددة صورة لكونها اخذا وقتلا متحدة معنى لان لكل قاطع الطريق فميل الى ايها شاء انتهى وانت خبير ان قوله فللامام الخيار يوجب التخيير فيكون نقل قول ابى حنيفة خلطا بين الكلامين والجوابين لا خلط الكلامين ولا جعل الجوابين جوابا واحدا اقول يمكن الجواب عن خلط قول ابى حنيفة بان يقال

ان قول صاحب كشف الاسرار ولهذا الخ اشارة الى قوله ولم يوجد اختلاف
الجناية فى جزاء قتل الصيد وكفارة اليمين مع الحنث والحلق لان قتل الصيد واحد
وكذا الحلق وكذا اليمين مع الحنث فبقيت كلمة او على وضعها موجبة للتخيير الخ لان
الباع اعتبر فى الجناية الصورة والمعنى فيكون الجناية متعددة صورة لكونها اخذا
وقتلا متحدة معنى لان الكل قاطع الطريق فيميل الى ايها شاء فيكون او على بابها
فيبقى الجواب الاول والثانى على حالهما فلا يكون خلطا فتأمل (قوله اعلم ان كلمة
حتى لم يذكر ههنا كما ذكر فى سائر الكتب الخ) يعنى لم يذكر المص حتى فى بحث
الحروف العاطفة كما ذكره صاحب التنقيح والمنار والتحرير لابن همام وغيرهم اقول
ماذكروه موافق لاكثر كلام النحويين لان حتى عندهم يكون عاطفة نحو قولك
مات الناس حتى العلماء قال ابن هشام فى المغنى يكون حتى عاطفة بمنزلة الواو
الا ان بينهما فرقا من ثلاثة اوجه احدها ان لمعطوف ثلاثة شروط ان يكون
ظاهرا لا مضمرا كما ان ذلك شرط مجرورها ذكره ابن هشام الحضراوى ولم اقف
عليه لغيره وان يكون اما بعضا من جمع قبلها كقدم الحاج حتى المشاة او جزأ
من كل كا كلت السمكة حتى رأسها او كجزء كاعجبنى الجارية حتى حديثها والذى
يضبط ذلك انها تدخل حيث يصح دخول الاستثناء ويمتنع حيث يمتنع وان يكون
غاية لما قبلها اما فى علو او ضده الثانى انها لا تعطف الجمل الثالث انها
اذا عطفت على مجرور اعيد الجار فرقا بينها وبين الجارة نحو مررت بالقوم حتى
بزيد ذكر ذلك ابن الخباز واطلقه وقيده ٢ ابن مالك بان لا يتعين كونها للعطف
نحو عجبت من القوم حتى بنيهم قال ابن هشام وهو حسن قال ويظهر لى ان الذى
لحظه ابن مالك ان الموضع الذى يصلح ان تحل فيه الى محل حتى العاطفة فهى
فيه محتملة للجارة فيحتاج ٧ حينئذ الى اعادة الجار عند قصد العطف نحو اعتكفت
فى الشهر حتى فى آخره وزعم ابن عصفور ان الجار مع حتى حسن ولم يجعلها واجبة
انتهى ملخصا ولكل وجهة (قوله لان الاصل فيها هى الجارة لا العاطفة) قال ابن
هشام فى المغنى العطف بحتى قليل واهل الكوفة ينكرونه البتة ويحملون نحو
جاءنى القوم حتى ابوك ورأيتهم حتى اباك ومررت بهم حتى ابيك على ان حتى فيه
ابتدائية وان ما بعدها على اضمار عامل انتهى (قوله فالاحسن ان يذكر فى الحروف
الجارة) اى لما كان اصل حتى من الحروف الجارة فالاحسن ان يذكرها فى بابها
يشير بلفظ الاحسن ان ذكرها فى الحروف العاطفة حسن لانه قد يجئ
عاطفة اقول الاحسن ان يذكرها فى باب على حدة كما ذكره فخر الاسلام

---

٢ حيث قال فى التسهيل وان عطفت على مجرور لزم اعادة الجار ما لم يتعين العطف قال ابن قاسم مثال ذلك اعتكفت فى الشهر حتى فى آخره الا يتوهم كون المعطوف مجرورا بحتى فان تعين العطف لم يلزم اعادة الجار نحو عجبت من القوم حتى بنيهم وقوله جود يمناك فاض فى الخلق حتى * بائس وان بالاساءة دينا * قال الدمامينى فدخول حتى فى المثال مجرور بالعطف على القوم وفى البيت ايضا مجرور على الخلق اى فاض جودك فى بائس اى فقير متصف بالاساءة وهى ضد الاحسان فالتفصيل فى شرح التسهيل منه

٧ قال الاندلسى تقول مررت بهم حتى زيد ان جعلتها بمعنى الى لم يحتج الى اعادة الباء وان جعلتها كالواو اعيدت الباء كما يعيدها مع الواو انتهى وما قال فى موضع آخر ويستحب ان يعاد حرف الجر مع حتى العاطفة ليقع الفرق بين الغاية وبينها منه

في باب مستقل بين حروف العاطفة وحروف الجارة وقال فخر الاسلام باب حتى لان كلمة حتى اصلها من حروف الجارة وقد يجئ عاطفة فلهذا افرده بباب على حدة واورد بين البابين رعاية للنسبة وجه الكل من ذكرها في الجارة والعاطفة وفي باب على حدة وجهة

﴿ باب حروف الجر ﴾

(قوله حروف الجر وجه التسمية مشهورة) اقول اضافة الحروف الى الجر من باب اضافة الشئ الى اثره كشجرة الرمان او من باب اضافة الاسم الى المسمى ووجه التسمية المشهورة بهذه الحروف حروف الجر لانها تجر معاني الافعال الى الاسماء كما جر الباء معنى المرور الى زيد في قولك مررت بزيد كما يسمى حروف الاضافة لانها تفضي معاني الافعال الى الاسماء قال العبد الضعيف انما سمي بحروف الجر لجر معنى شئ الى شئ سواء كان ذلك الشئ فعلا كما سبق او اسما كقولك المال لزيد وان امكن التأويل يحصل او لجعل الاسم مجرورا في الغالب (قوله فالباء للالصاق الخ) اعلم ان الباء المفردة تجئ لاربعة عشر معنى اولها الالصاق قيل وهو معنى لا يفارقها فلهذا اقتصر عليه سيبويه كذا في المغني قال التبريزي في شرح اللباب الباء كلمة موضوعة للالصاق وهو معنى عام موجود في جميع المواضع التي تستعمل فيها هذه الكلمة انتهى قال الزركشي اصله الالصاق ومعناه اختلاط الشئ بالشئ (قوله وهو تعليق الشئ بالشئ) اي معنى الالصاق تعليق الشئ بالشئ قال ابن يعيش هو تعليق الشئ بالشئ فاذا قلت مررت بزيد فقد علقت المرور به فزيد متعلق المرور وذلك على ثلثة اوجه اختصاص الشئ بالشئ او عمل الشئ بالشئ او ايصال الشئ بالشئ وما قال الزركشي حقيقة وهو اكثر نحو به داء وبه عيب لان الداء والعيب التصق بصاحبهما حقيقة وكذا الباء المستعملة مع فعل القسم نحو اقسمت بالله وفعل الاستعطاف نحو بحياتك اخبرني واما مررت بزيد مجاز لان معناه جعلت مروري ملصقا بمكان قريب منه زيد لابه (قوله لانه استثناء مفرغ لان المستثنى منه وهو خروجا منفي عام غير مذكور) اعلم ان شرط التفريغ كون المستثنى منه عاما مقدرا منفيا لا يجوز في المثبت الا ان يفيد العموم نحو قرأت الا يوم كذا ولا في النفي والامر والشرط الذي لا يتضمن النهي واما قوله يأبى الله الا ان يتم نوره محمول على معنى لا يريد الله الا ان يتم نوره وشرطه ايضا ترك المستثنى منه وتفريغ السابق وهو المستثنى منه لما بعد الا والمستثنى منه عام ههنا لكونه في سياق النفي وهو خروجا المقدر لان الباء للالصاق فيكون متعلقا بملصقا وهو صفة خروجا فيكون معنى

قوله لايخرج الا باذني اى لايخرج خروجا الاخروجا ملصقا باذني فيقتضي فى كل خروج اذنا لعمومه اقول الصواب ان يقول النكرة الموصوفة فى الاثبات عام قال فخر الاسلام انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى فصار عاما انتهى يعنى ان النكرة الموصوفة فى الاثبات عام كما فى قوله لا اتزوج الا امرأة كوفية فاما قوله الا ان اذن لك فانه جعل مستثنى بنفسه بدون اضمار شئ و ذلك غير جائز لانه خلاف جنسه فجعل مجازا عن الغاية لان الاستثناء يناسب الغاية (قوله فاذا اخرج منها بعض بقى ماعداه على العدم) اى اذا اخرج بالاستثناء من النكرة فى سياق النفى بعض وهو خروج بالاذن بقى ماعدى البعض على العدم فاذا وجد الخروج بعد هذا لايكون خروجا ملصقا باذن مولاه فيحتاج الى الاذن فى كل خروج اقول بيانه ان الاستثناء يقتضى ان يكون ههنا مستثنى منه وان الباء تقتضى ملصقا وملصقا به ويقتضى الالصاق ان يكون معمول الباء غير المستثنى منه لان الالصاق انما يكون فى الغيرين فيكون المستثنى منه مصدر الفعل المذكور بدلالة حرف الالصاق لان ماقبله يقتضى معمولا وماصحبه الباء لايصلح معمولا لماقبله لانه معمول الباء ومشغول به فلايصح ان يكون معمولا لشئ آخر فيكون المعمول محذوفا بدلالة حرف الالصاق فيحتاج فى كل خروج الى الاذن لان الخروج موصوف بملصق وهو مقيد باذنه والاذن اسم لقول معلوم فلاينفك الخروج عنه فى كل مرة بخلاف قوله الا ان اذن لك لانه غير مشغول بحرف الباء فصلح معمولا لماقبله لان ان مع مابعدها مصدر ومعناه لاتخرج الا وجود اذنى فيكفى وجود مرة واحدة ومن هذا التحقيق يحل مسئلة الاشباه الخبر يحتمل الصدق والكذب الا ان يصله الباء انتهى يعنى لو قال الرجل ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر انه يقع على الصدق لان ماصحبه الباء لايصلح ان يكون مفعول الاخبار فيكون مفعول الخبر محذوفا بدلالة حرف الالصاق فيكون المعنى ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدومه والقدوم اسم لفعل موجود فان لم يلتصق الخبر بالفعل الموجود فلايقع العتق بخلاف قوله ان اخبرتنى قدوم فلان فانه يتناول الكذب كما يتناول الصدق لانه غير مشغول بحرف الباء فصلح ان يكون مفعولا للاخبار فيكون مفعول الخبر كلاما لافعلا فصار المفعول الثانى التكلم بقدومه وهو قد وجد كأنه قال ان تكلمت هذا فعبدى حر وقد وجد ذلك الاخبار وهذه المسئلة من مسائل البزدوى كتبناها لئلايقع بعض الناس فى الغلط لان بعض طلبة زماننا كتبوا فى حلها اشياء

عجيبة يضحك الصبيان عنها (قوله فيكون تقديره لايخرج الاوقت اذني الخ) اقول هذا السؤال لايرد لان التقدير لايكون الاوقت اذني بل يكون التقدير الاوقت ان اذن لك وانت عرفت قبل ان المصدر المنزل منزلة الوقت في سعة الكلام انما يجوز في المصدر الصريح لا بان مع الفعل تقول العرب جئتك صياح الديك اي وقت صياح الديك ولم تقل جئتك ان يصيح الديك اي وقت ان يصيح الديك وكذا يجوز خفوق النجم لكونه مصدرا صريحا ولايجوز في ان اذن لك فان قيل التأويل على التأويل جائز كما في تفسير ان يفترى به بالمفترى به قلت هذا لايقاس بل يحتاج الى السماع عن العرب (قوله واعترض عليه) اي اعترض على هذا الجواب (قوله وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير) اي حذف حرف الجر معهما قياسي مطرد عند النحاة كالمفاعيل الخمسة ولام كي (قوله وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض الخ) يعني لما تعارض تقدير الاول بتقدير الوقت يبقى حذف الباء سالما عن المعارض فيقتضي الحنث بكل خروج كما تقتضي في قوله لاتخرج الا باذني لان الحذف يوجب ذكر الباء اولا (قوله ورد بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك الخ) اي رد هذا الاعتراض فبقي الشك (قوله والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وذكر بعضها) وهو خروجا حتى اذا قدر هكذا لا يبقى اختلال اصلا فيلزم لكل خروج اذن كما في القول الاول اقول فيه نظر لان المجاز اولى من التقدير فضلا عن التقديرات لان التقدير خلاف الاصل مع انه لادلالة ههنا (قوله فالصواب في الرد) اقول لاخطأ في الرد لان مراده ان مثل هذا التركيب لم يسمع لا ان فيه فسادا من جهة المعنى بعد التقدير حتى يكون الجواب المذكور جوابا لرده لان قوله فانه مختل لايعرف له استعمال ينادي مراده حاصل الرد ان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم صحيح لان الباء حرف الالصاق فلا بد له من ملصق وملصق به فبهذه الدلالة اضمرنا الخروج لان الاضمار مع الحرف شايع في الكلام فلهذا صح حذفه واما في قوله الا خروجا ان اذن لك فلا دليل عليه فلا اضمار ايضا ولئن سلم فلا يستقيم ان يقول الا خروجا ملصقا باذني اذ لابد الجار والمجرور من متعلق ومن الملصق والملصق به فصار الخروج الملصق بالاذن مستثنى فصار عاما بوصفه واما قوله الا ان اذن لك فجعل مستثنى بذاته بدون اضمار شيء وذلك غير صحيح لانه خلاف جنسه فجعل قوله الا ان اذن لك مجازا عن قوله حتى اذني لان الاستثناء يناسب الغاية الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج

ههنا

يعني بأول ان يفترى اولا بالا فتر آثم بالمفترى به لان ان مع الفعل لايأول بالمفعول منه

ههنا قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير فلو قال الا ان اذن لك فهو بمنزلة حتى عندنا حتى او اذن الخروج ثم خرج بغير اذنه لم يحنث فلا يكون هذا الجواب جوابا للرد فلا يحتاج في رد الاعتراض الى الرد الصواب (قوله والاستعانة) اى والباء للاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل ومنه في اشهر الوجهين بسم الله الرحمن الرحيم كذا في الزركشي وقال فخر الاسلام متعلق بمحذوف بدلالة حرف الالصاق كما تقول بسم الله اى بدأت به (قوله مثل كتبت بالقلم) فان قيل ان الباء في قولك كتبت بالقلم دخل على الاسم وهو القلم وهو الاصل بالاتفاق فالفعل قائم بالاسم لانه عرض لادوام له فكيف يكون الاسم تبعا والفعل اصلا قلت القلم آلة بهذا النوع من الفعل وهو الكتابة فمن حيث انه آلة كان تبعا لامن حيث انه جوهر او اسم (قوله وقيل راجعة الى الالصاق الخ) اقول هذا ضعيف ولهذا اتى بالتمريض ووجه الضعف ان الباء اذا كان للالصاق يكون صلة فيعتبر فيها تتميم معنى الفعل بخلاف الاستعانة والسببية الا ترى ان الباء في قولك مررت بزيد وكتبت بالقلم متعلقة بالفعل المذكور والاول صلة متممة لمعنى المرور لو لم يذكر لم يتم معنى الفعل بخلاف الثاني فان كتبت وان تعدى بالباء الى القلم لكنها ليست بصلة متممة للكتابة لتحقق معنى الكتابة بدون ذكره فافترقا فكيف يرجع الى الالصاق فالتفصيل في النحو ويؤيده ماقاله صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل الباء اما صلة او للاستعانة اى لا تخلطوا الحق بالباطل او لا تجعلوه ملتبسا بسبب الباطل ثم قال ولاشك ان الاول اظهر لان الصلة من تمام الفعل انتهى وقال التبريزي في شرح اللباب من المعاني التي تستعمل فيها الباء تكميل الفعل بان يكون الفعل مما لا يكون بكل معناه الا بمتعلق فيذكر ذلك المتعلق بالباء كقولك مررت بزيد لان معنى المرور يقتضي ممرورا به لا يكمل بدونه انتهى (قوله كالاثمان في البيوع) يعني لما كان الثمن واسطة التوسل به الى المقصود دخل الباء على الثمن قال فخر الاسلام الباء للالصاق ولهذا صحبت الباء الاثمان انتهى حاصله ان الباء الداخلة على الاثمان متصفة بالاستعانة والسببية والالصاق والمقابلة والفقهاء يقولون باء الثمن (قوله هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع) قال شارح البزدوي دخل الباء في جميع الازمان الى الاثمان لان الباء للالصاق والالصاق يقتضي الطرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به هو الفرع والثمن ليس بمقصود في البياعات لانه تبع والمبيع هو الاصل لانه المقصود في البيع لان الانتفاع حاصل به الا يرى ان شرط صحة البيع كون المبيع مقدور

التسليم وكونه مملوكا ولا يجب في الذمة الا نادرا والثمن يجب في الذمة غالبا
ولم يشترط فيه كونه مملوكاله ولا مقدور التسليم فثبت ان المبيع اصل والثمن تبع
فيدخل الباء على التبع (قوله والثمن وسيلة البيع) لانه في الغالب من النقود التي
لاينتفع بها بالذات الا ترى ان الغرض الاصلي في البيع الانتفاع بالمملوك والثمن
وسيلة لتحصيل المقصود (قوله وكذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع الخ) اي
ولاجل المبيع مقصودا في البياعات اشترط وجود المبيع عند البائع مع قدرة التسليم
ولايجوز ماليس عنده ولايجوز ايضا وان لم يملك المشتري الثمن حتى لو باع شيئا
ولم يذكر الثمن انعقد البيع بصفة الفساد كذا قال الميداني (قوله فاذا كان الاصل
ان يدخل الباء في الاثمان) يعني اذا كان الاصل ان يدخل الباء في جميع الازمان
على الاثمان يظهر اثره في المسئلتين المذكورتين (قوله فبعت) اي قول
البايع بعت هذا العبد بكر من الحنطة الخ وكذا قوله اشتريت هذا العبد
بكر من الحنطة كما قال فخر الاسلام اقول انما قيد بوصف الحنطة لان المكيلات
لاتصير ثمنا ولايجب في الذمة بدون الوصف وينعقد البيع مساومة ولو كان الكر
عينا يسمى مقايضة وهو بيع سلعة بسلعة عينا (قوله والعبد مبيع والكر ثمن
يثبت في الذمة حالا الخ) لانه اضاف البيع الى العبد فقد جعله اصلا فصار العبد
مبيعا ضرورة اضافة العقد اليه والكر ثمنا لانه ادخل الباء عليه فصار ثمنا ضرورة
دخول الباء عليه والصق العبد بالكر لان الكر صار ملصقا به لانه آلة انعقاد البيع
فيثبت في الذمة لان الحنطة ليست بحاضرة لان العبد مشار اليه والكر ثمن بقرينة
دخول الباء فيقتضي عدم الحضور فيصح الاستبدال بالكر قبل القبض اذ لو كان
مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او دينا كذا في المبسوط (قوله
وقوله بعت كرا من الحنطة بهذا العبد سلم) يعني اذا اضاف العقد الى الكر فقال
بعت او اشتريت منك كر حنطة بهذا العبد انه يصير سلما حاصله ان ادخل الباء
الى العبد المشار اليه واضاف العقد الى الكر الموصوف انعقد سلما فلابد من شرائط
السلم فيعتبر بشرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال في المجلس وعدم صحة
استبدال البائع به قبل القبض وعدم تصرفه قبله وبيان مكان الايفاء عند
ابي حنيفة بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر فيها قبل القبض
بالاستبدال كسائر الاثمان (قوله واذا دخلت الباء المحل لم يجب استيعابه الخ) يعني
اذا دخل حرف الباء في المحل اي الفعل متعديا الى الآلة نحو مسحت يدي
بالحائط وبرأس اليتيم فلايقتضي استيعاب المحل كافادة الالة لان المسح غير مضاف

الى المحل لكن هذا الكلام يقتضى وضع آلة المسح اليه (قوله كالآلة اى كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل الخ) لان وضع آلة المسح لا يوجب استيعاب جميع اليد في العادة فيكون بعض الآلة مرادا وهو اكثر اليد في العرف والعادة فيصير المراد اكثر اليد فصار التبعيض مرادا كما زعم الشافعي قال صاحب الكشف وعندى ان دخول الباء في المحل يوجب تعدية الفعل الى الآلة والصاقها بالرأس واستيعاب الآلة لوجود الاضافة اليها لكن بحكم العادة لا يوجب لان مسح ظهر اليد ساقط عادة وجوانب الانامل ساقط ضرورة فبقى باطن الانامل لان باطن الكف يبقى فاقيم اكثر اليد مقام الكل تيسيرا انتهى اقول ان باطن الكف وهو البعض مقدر باكثر آلة المسح وهو ثلثة اصابع لا ان يكون مطلق البعض مرادا بالنظر الى كون الباء للتبعيض كما قال الشافعي بل مرادا بحكم العرف والعادة (قوله شبه المحل الذى من شانه الاستيعاب الخ) جواب لما حاصله الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيقتضى استيعاب المحل لان المحل مفعول فعله فيتناول جميع المحل كما يقال مسحت الحائط بيدى لانه اضيف الى جملته وكذا مسحت رأس اليتيم بيدى يقتضى استيعاب رأس اليتيم لكن لما كان الاصل في الباء ان تدخل الوسائل والالات ولم يشترط الاستيعاب في الالة شبه المحل الذى من شانه الاستيعاب بالالة التى اذا دخلها الباء من شانها عدم الاستيعاب (قوله بالالة الخ) الباء متعلقة بقوله شبه (قوله فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس) لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم (قوله كما ذهب اليه مالك) اى كما ذهب الى استيعاب الرأس في المسح مالك فقط (قوله واما وجوبه في التيمم الاصح الخ) هذا جواب اشكال وهو ان الباء دخل في آية التيمم الى الوجه قال الله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم والوجه محل المسح وهذا لم يوجب استيعاب الالة بل يوجب استيعاب المحل على عكس ما قلت في مسح الرأس فاجاب بان الاستيعاب في المحل في آية التيمم لم يثبت بسبب الباء بل يثبت بالسنة المشهورة التى تزاد بهما على الكتاب وهى حديث عمار (قوله فان الوجه اسم للكل الخ) فيه بحث لان الرأس اسم للكل فالصواب ان يقول بجعل الباء صلة بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر يضرب بالسيف ونرجو بالفرج كذا في البزدوى (قوله ولانه خلف عن المستوعب وهو الوضوء الخ) اى ولان وجوب الاستيعاب في التيمم ليس بدخول الباء في المحل بل بدلالة الكتاب لان التيمم شرع خلفا عن الاصل الواجب وهو الوضوء باقامة التراب مقام الماء للضرورة او باقامة المسح بالصعيد في العضوين مقام الغسل بالماء والمسح

في الاعضاء الاربعة وانما اثر المصنف الوظائف الاربع على غسل اعضاء الثلثة
والمسح لاجتماع الغسل والمسح في الوظائف الاربع حاصله لما قام التراب مقام الماء
قام التيمم مقام الوضوء ضرورة والاستيعاب في اعضاء الوضوء شرط بالاجماع فكان
شرطا في اعضاء التيمم بالضرورة لانه قائم مقامه (قوله لان الخلف لايخالف
الاصل اصلا) فان قيل الخلف يخالف الاصل لانه لايوجب التسوية بينهما
في اعضاء الوضوء فيكون مخالفا ولايوجب التسوية في الوضوء الذي قام بالاعضاء
وهو الاستيعاب قلت الخلف يوجب التسوية بينهما في جميع الشرائط لكن
الحديث المشهور اوجب التنصيف قال عليه السلام التيمم ضربتان الحديث فبقي
الباقي على ما كان فان قيل الخلف لايوجب التسوية في الوصف العدمي وهو
عدم اشتراط النية فان النية ليست بواجبة في الوضوء عندنا لانه شرط وواجبة
في التيمم فكذا في الوصف الوجودي وهو الاستيعاب قلت اشتراط النية في التيمم
ليس باعتبار الخلفية بل باعتبار ان التيمم في اللغة القصد وهو النية فاشترط
النية فيه باعتبار ذاته لا باعتبار الخلفية فلا يوجب خلفية النية
(قوله ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما نصف
التخفيف الخ) اقول الصواب ان يجعل هذا الدليل والدليل الثاني دليلا واحدا
لان التيمم شرع خلفا عن الاصل وهو الوضوء باقامة التراب مقام الماء او باقامة
المسح بالصعيد في العضوين مقام الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة
لكن نصف الخلف تخفيفا كما جعل فخر الاسلام قال فخر الاسلام واما الاستيعاب
في التيمم فثابت بالسنة المشهورة اذ النبي صلى الله عليه وسلم قال ضربتان ضربة
للوجه وضربة للذراعين فجعل الباء صلة وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا
عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان انتهى (قوله ولاشك
ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه) فان قيل لانسلم ان الخلف
وهو التيمم نصف حتى صح قوله ولاشك ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على
ما كان عليه بل المسح بالصعيد في العضوين اقيم مقام غسل الاعضاء الثلثة
والمسح لان المسح بالصعيد في الاعضاء الاربعة اقيم مقام الغسل والمسح
في الاعضاء الاربعة ثم نصف تخفيفا وكذلك في الجنابة اقيم التيمم في العضوين
مقام غسل كل البدن واو قلت بالتنصيف في حق الوضوء فما تقول في حق الجنابة
قلت القياس يوجب استعمال التراب في جميع اعضاء البدن التي يستعمل فيها
الماء لان التراب اقيم مقام الماء فيجب استعمال التراب في كل ما يجب فيه استعمال

الماء الاترى ان عمارا اخذ بالقياس وضرب التراب على جميع بدنه حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصرت حمارا ياعمار وقال اجنبت يارسول الله فقال امايكفيك الوجه والذراعان فبالنظر الى القياس كان تنصفا فى الوضوء واكتفاء فى الكل بالجزء فى الجنابة فثبت ان التيمم شرع بطريق التنصف وكل تنصف يدل على بقاء الباقى على ماكان ولايمكن القول بالتنصف فى الجنابة للحرج ولايمكن تعيين البعض بالرأى فتعين ما عين الشرع بقوله امايكفيك الوجه والذراعان فثبت ان فى الجنابة اقيم البعض مقام الكل ولا يعتبر التنصف كما يعتبر فى الوضوء (قوله كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك) اى كصلوة المسافر نصفت ويشترط جميع الشرائط التى كانت واجبة الرعاية قبل التنصف وكعدة الاماء والحدود لقوله تعالى فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب فالاستيعاب واجب فى الوضوء فى هذين العضوين فكذا فى التيمم لانه قائم مقامه وقد روى الحسن عن ابى حنيفة انه لايشترط الاستيعاب ايضا بل الاكثر يقوم مقام الكل لان الاستيعاب فى الممسوحات ليس بشرط كما فى مسح الخف والجبيرة والرأس (قوله وعلى للاستعلاء صورة نحو زيد ركب على الفرس اومعنى نحو تأمر علينا الخ) اعلم ان على على وجهين احدهما ان يكون حرفا وخالف فيه جماعة فزعموا انها لاتكون الا اسما ونسبوه لسيبويه ولها تسعة معان احدها الاستعلاء اما على المجرور وهو الغالب نحو قوله تعالى وعليها وعلى الفلك تحملون اوعلى مايقرب منه نحو قوله تعالى اواجد على النار هدى وقوله وبات على النار الندى والمحلق وقد يكون الاستعلاء معنويا نحو قوله تعالى ولهم على ذنب ونحو فضلنا بعضهم على بعض كذا فى المغنى قال الزركشى على للاستعلاء حقيقة نحو عليها وعلى الفلك تحملون اومجازا نحو قوله تعالى ولهم على ذنب فضلنا بعضهم على بعض واما قوله تعالى وتوكل على الحى الذى لايموت فهى بمعنى الاضافة والاسناد اى اضفت توكلى واسندته الى الله لاالى الاستعلاء فانه لايفيده ههنا انتهى فعلم من هذا ان على فى غير المحسوسات يكون معنويا ومجازا وفى المحسوسات حقيقة لغوية وقد صار حقيقة شرعية فى الايجاب والالزام فى قول الرجل لفلان على الف درهم كذا فى البزدوى اماكونه اسما بمعنى فوق فذلك اذا دخلت عليها من نحو غدت من عليه بعدما تم ظمؤها ونحو زيد من على السطح اى من فوقه وزاد الاخفش موضعا آخر وهو ان يكون مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد نحو قوله تعالى امسك عليك

زوجك وقول الشاعر ❊ هون عليك فان الامور بكف الاله مقاديرها ❊ وفيه
نظر لانها لو كانت اسما في هذه المواضع لصح حلول فوق محلها فالتفصيل
في المغني وترد فعلا من العلو ومنه ان فرعون علا في الارض فيه بحث لانه ليس
بعلى بل علا الا ان يكون المراد بها التلفظ (قوله اومعنى نحو تأمر علينا بالتشديد)
اى صار اميرا علينا فان الامير علوا وارتفاعا على غيره لانه غالب بامارته (قوله
كما يقال ركبه دين الخ) اقول في تعدية ركب اختلاف قال بعضهم ان مصدره
ركوب على وزن فعول فلا يتعدى في الغالب وقال بعضهم من الافعال التي
يتعدى بحرف الجر وبغيرها كدخلت البيت وجلسته مع ان مصدرهما الدخول
والجلوس ومن الافعال التي يتعدى بحرف الجر وبغير حرف جر نحو ذهبت
الشام كذا قال ابن يعيش في شرح المفصل وان لم يجئ مصدره على فعول
(قوله ويستعمل على للوجوب) اى للايجاب والالزام بالوضع الشرعي فيكون
حقيقة شرعية لان اللزوم والوجوب يلزم بعلى ويقتضي علوه لان الدين يجب
عليه بعلى ويلزمه (قوله الا اذا وصل به وديعة) يعني اذا قال الرجل لفلان على
الف دينار يكون دينا الا ان يصل بكلامه لفظ الوديعة بان يقول لفلان على
الف دينار وديعة فحينئذ لا يثبت الدين وان كانت كلمة على للوجوب واللزوم
لان كلمة على يحتمل ان يكون لايجاب اداء العين ويحتمل ان يكون لايجاب الحفظ
وكونه وديعة محكم في كونه واجب الحفظ لا واجب الاداء فيحمل على معنى الوديعة
لان في الوديعة وجوب الحفظ (قوله اى في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا
لما قبلها) اقول انما فسر بهذا التفسير لان على بمعنى الشرط لم يذكر في كتب
النحو ولا في براهين القرآن لكنه من قاعدة الاصول قال فخر الاسلام اذا استعملت
في الطلاق كان بمعنى الشرط عند ابي حنيفة وقال الله تعالى حقيق على ان لا اقول ٧
على الله الا الحق وقال يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بهذا الشرط
انتهى ملخصا قال شراح البزدوي واذا استعملت على في الاستعمالات كالطلاق
والعتاق كانت بمعنى الشرط عند ابي حنيفة انتهى حاصله ان كلمة على تستعمل
على ان يكون شرطا عند الفقهاء وفي الخلاصة تعليق الهبة بالشرط باطل
ان ذكر بكلمة ان وان ذكر بكلمة على ان كان ملائما صحت الهبة والشرط وان كان
الشرط مخالفا صحت الهبة وبطل الشرط وفي العتق في البيع شرط اذا باع
بكلمة على فمثل ما ذكرنا اما اذا قال بعت ان كان كذا فالبيع باطل سواء كان
الشرط نافعا او ضارا انتهى ملخصا واما في فتاوى ابي السعود فمذكور على خلافه

٧ فيه بحث قال السيوطي
في الاتقان على حرف جر له معان
سادسها معنى الباء نحو حقيق
على ان لا اقول اى بان كما قرأ
ابي انتهى وفي برهان الزركشي
على بمعنى الباء نحو حقيق
على ان لا اقول وفي قرأة ابي
رضي الله عنه بالباء انتهى
ولم يوجد بمعنى الشرط منه

وهو خطأ تجاوز الله عنه (قوله كما في المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح يعنى اذا استعملت في البيع وغيره من المعاوضات المحضة نحو البيع على الالف والاجارة على الالف والنكاح على الالف يستحيل معنى الشرط لان الشرط هو التعليق بالخطر وهو لايجرى في التمليك لان تعليق التمليك بالخطر لايجوز لانه قمار فوجب العمل بمجازه بالاتفاق وهو معنى الباء لوجود معنى اللزوم المناسب بين الشرط والجزاء وبين الالصاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان (قوله واما اذا لم يتعذر معنى الشرط) كما في الطلاق فانه يقبل الشرط ولايبطل به مثل ان يقول الرجل لامرأته ان قدم فلان فانت طالق على الف صح التعليق ولم يمنعوا المعاوضة عن صحة التعليق لان المال تابع فيه بالشرط (قوله فكذا عندهما) اى يحمل على العوض فيه ايضا اى يحمل الطلاق في مثل هذا على العوض كالمعاوضات المحضة عندهما اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضه فصار مجازا عن الباء لان التعليق في الطلاق صحيح والمال وقع في ضمن مايصح فيه التعليق وماثبت في ضمن الشئ لايعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المضمن (قوله ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج الخ) يعنى اذا قالت المرأة طلقنى ثلثا على الف مثلا ثم قالت لااطلب الطلاق بل رجعت قبل كلام الزوج صح رجوعها حتى لوطلقها بعده لا يستحق الالف اما اذا قال الزوج ابتداء طلقتك على الف كان بمنزلة اليمين حتى لايقتصر على مجلس الزوج ولايمكن للزوج الرجوع عنه قبل كلام المرأة والتعليق يكون يمينا بتقدير معنى التعليق فكانه قال ان قبلت الفا فانت طالق فثبت ان دخول المال في الطلاق لايمنع معنى اليمين حيث يكون يمينا من جانب الزوج (قوله وللشرط عنده عملا بالحقيقة) اى بالحقيقة الشرعية يعنى ان على في الطلاق وان ذكر فيه المال يحمل على الشرط (قوله في قول المرأة لزوجها طلقنى) ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما كما في قولها بالف ويكون الواقع بائنا لانه محمول على الباء كما لوقالت طلقنى ثلاثا بالف لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوعها عن قبول المال قبل كلام الزوج كما سبق ولهذا صار بائنا لان الطلاق على مال باين ولزم عليها المال عوضا عن الطلاق وصار كقوله احمل هذا المتاع الى موضع كذا على الف درهم اى بالف درهم وكما قال طلقنى وضرتى على الف فطلقها وحدها يجب عليها حصتها من الالف كما لوقال بالف لان اجزاء العوض

قال المص في الدرر في كتاب الصلح وكلمة على وان كانت للمعاوضة لكنها قد تكون بمعنى الشرط كما في قوله تعالى يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا وقد تعذر العمل بمعنى المعاوضة فحمل على الشرط تصحيحا للتصرف انتهى حاصله اذا كان مدخول على صالحا بان يكون عوضا يحمل على معنى المعاوضة والايحمل على الشرط بحسب المعنى تصحيحا لتصرفه منه

وفي القهستاني في فصل اول المهر ان على للشرط عند الفقهاء يستعملونه في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها انتهى منه

ينقسم على اجزاء المعوض (قوله ولاشئ عنده) يعنى اذا قالت له امرأته طلقنى
ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة لايجب عليها شئ من الالف ويكون
الواقع رجعيا عنده حاصله ان كلمة على فى الطلاق للزوم والبس بين الواقع وهو
الطلاق وبين ما لزمها من الالف مقابلة حتى ينعقد معاوضة لانها ما جعلت
المال مقابلا للطلاق بحرف الباء حيث لم تقل بالف ولامقابلة بينهما فى الواقع
ولايفتقر الى المال بل بينهما معاقبة لانه يجب المال عليها بقولها ثم وقع الطلاق
عليها بايقاعه عليها والحاصل ان التعاقب معنى الشرط والجزاء لامعنى
المعاوضة فاذا خالف الزوج لم يوجد الشرط فلم يجب عليها شئ (قوله لان اجزاء
الشرط لاينقسم على اجزاء المشروط الخ) لان ثبوت المشروط بالشرط
بطريق المعاقبة واو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط
فيلزم تقديم بعض المشروط على الشرط وانه محال اعلم ان اجزاء العوض ينقسم
على اجزاء المعوض بالاتفاق حتى لو قالت طلقنى ثلثا بالف فطلقها واحدة يجب
ثلث الالف عليها واجزاء لاينقسم على اجزاء المشروط بالاتفاق حتى لو قال لامرأته
ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثنتين لاتطلق بدخول كل واحد
من الدار طلاق واحد لانه تعلق لطلقتين بدخول الدارين ودخول الدارين شرط
واحد بوقوع الطلقتين (قوله وذلك) اى بيان انقسام اجزاء العوض على اجزاء
المعوض وعدم انقسام اجزاء الشرط على اجزاء المشروط وذلك مثل قوله تعالى
عوان بين ذلك (قوله ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة) والمقابلة لاتخلو
عن المقارنة واذا كان كذلك يجوز توزيع اجزاء العوض على اجزاء المعوض
اذ كل جزء من العوض يقابل جزأ من المعوض (قوله ويمتنع تقدم احدهما
على الاخر كالمتضائفين) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان توزيع اجزاء
العوض على المعوض يوجب تقديم بعض العوض على بعض المعوض وانه
لايجوز توزيع اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لانه يوجب تقدم بعض
المشروط على الشرط فاجاب بقوله ويمتنع تقدم احدهما على الآخر حاصله
ان تقديم بعض العوض على بعض المعوض لايبطل المقارنة الواقعة بين
العوض والمعوض بخلاف تقديم بعض المشروط على الشرط لان تقديم المشروط
عليه يبطل المعاقبة الثابتة بين المشروط والشرط (قوله ومن لابتداء الغاية الخ)
وفى المغنى من على خمسة عشر وجها والصحيح ان لها سبعة عشر معنى لكن
بعضه مندرج فى بعضه مثلا التجريد نحو لقيت من زيد اسدا على حذف المضاف

اى لقيت من لقاء زيد اسدا كأنه جرد عن جميع الصفات الا عن صفة الاسدية قاله صاحب اللباب وصاحب اللب وغيرهما وقال صاحب الارشاد قلت لبس هذا قسما على حياله لاندراجه فى الاقسام المذكورة قال الزمخشرى ان من التجريدية بيانية اعتبارا للواقع واعترضه السيد السند بان الحمل على البيان يفوت الغرض من صنعة التجريد وهو المبالغة فالصواب انها ابتدائية وعلى كلا التقديرين فهى داخلة فيما سبق احدها ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة ان سائر معانيها راجعة اليه قال ابو حيان وزعم المبرد والاخفش الصغير وابن السراج وطائفة من الحذاق والسهيلى من اصحابنا انها لاتكون الا لابتداء الغاية وسائر المعانى التى ذكروها راجعة الى هذا المعنى انتهى واليه ذهب الزمخشرى فى المفصل وقال الاندلسى فى شرحه انما حكم برجوعها فى جميع وجوهها حتى لايلزم الاشتراك او المجاز وهذا شان المحققين من النحويين فى جميع تصاريف الكلمة ويقع ابتداء الغاية فى المكان والزمان فالاول سبحان الذى اسرى بعبده ليلا ٣ من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والثانى قوله تعالى من اول يوم احق ان يقوم فيه وقوله عليه السلام مطرنا من يوم الجمعة الى الجمعة وقول بعض العرب من الآن الى الغد حكاه الاخفش فى المعانى وخالف اكثر البصريين وحملوا هذه الادلة على حذف مضاف والتقدير فى الاية من تأسيس اول يوم وفى الحديث من صلوة الجمعة وقد يكون ابتداء الغاية فى غيرهما نحو انه من سليمان وقرأ القرآن من اول سورة البقرة الى آخرها قاله الفاضل شهاب الدين فى حاشية التوضيح فى النحو وعلامة من الابتدائية ان يكون الفعل الذى قبلها له امتدادا او اول ماله امتداد نحو سرت من البصرة الى الكوفة ونحو خرجت من الشام الى البصرة فان السير له امتداد والخروج وان لم يكن له امتداد الا انه اول ماله امتداد وقال الزركشى معنى ابتداء الغاية اذا كان فى مقابلتها الى التى للانتهاء انتهى وقال الرضى وتعرف من الابتدائية بان يكون فى مقابلتها الى او مايفيد فائدتها نحو قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ بالله التجئ اليه فالباء هنا افادت معنى الانتهاء انتهى وقد صرحوا فى من الابتدائية انها قد تجئ فى بعض المواضع مستبعدا فيها الانتهاء لعدم القصد اليه كقوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فتأمل (قوله اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء الخ) اقول فيه بحث لان فى الغاية تعريفين على ماحقق فى محله الاول ماينتهى اليه الشئ والشئ ينتهى بضده لابجزئه فلايكون لها ابتداء وانتهاء

٣ السير الروحانى ليس بمقيد بالزمان ولذلك قيد السير بقوله ليلا فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا لان المراد ههنا السير الجسمانى فليتأمل منه

وفى المصباح المنير سار يسير سيرا ومسيرا يكون بالليل وبالنهار ويستعمل لازما ومتعديا ويقال سار البعير وسرته فهو مسير انتهى منه

والثانى مايمتد اليه الشئ ويقتصر عليه فيكون لها ابتداء وانتهاء الاترى انك
اذا قلت سرت من البصرة الى الكوفة يعتبر فعل السير ممتدا او المسافة ممتدة
فيكون ابتداء السير الممتد اوابتداء المسافة الممتدة البصرة وانتهاؤه الكوفة
ويؤيده ماذكر فى كتاب حقايق الحروف ان الى لانتهاء له ابتداء فيما يدل عليه
على نقيض من يقول خرجت من البصرة الى الكوفة فمن لابتداء الغاية والى لانتهاء
الغاية انتهى واما عند صاحب البديع فان من لاقل من النصف كقوله تعالى
منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون انتهى فلايكون لابتداء الغاية اقول ان الغاية
نوعان غاية ابتداء وغاية انتهاء وان ابتداء الغاية يمن يكون صدر الكلام وابتداء
الغاية وان انتهى اليه صدر الكلام يكون لانتهاء الغاية والقرينة دخول الى عليها
(قوله ويستعمل للتبعيض) قال ابن مالك فى شرح التسهيل ومن للتبعيض كثير
كقوله تعالى منهم من كلم الله وكقوله تعالى خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على
بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على اربع وعلامتها جواز
الاستغناء عنهسا ببعض كقراءة عبدالله بن مسعود حتى تنفقوا بعض ما تحبون
انتهى اى كقراءة عبدالله بن مسعود فى قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون
بعض ماتحبون وماذكره ابن مالك من ان من تأتى للبعض ليس متفقا عليه
وانت عرفت قبل ان المبرد والاخفش الصغير وابن السراج وطائفة من الحذاق
والسهيلى من اصحابنا انها لاتكون الالابتداء الغاية وان سائر المعانى التى ذكروها
راجع الى هذا المعنى ويؤيده ماقاله الزركشى الثالث التبعيض ولها علامتان
ان يقع بعض موقعها وان يعم ماقبلها مابعدها انتهى ويؤيد ايضا ماقاله
الرضى وتعرف من التبعيضية بان يكون هناك شئ ظاهر هو بعض المجرور بمن
كما فى قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة او مقدر نحو اخذت من الدراهم اى
من الدراهم شيئا انتهى لان العلامة قرينة المجاز وان كان معناها لما احتاج
الى القرينة (قوله وعليه المحققون) كابن مالك وفخر الاسلام وغيرهما قال
فخر الاسلام واما من فللتبعيض هو اصلها ومعناها الذى وضعت له لان الاشتراك
خلاف الاصل وقد ذكرنا مسائلها فى قوله اعتق من عبيدى من شئت ومايجرى
مجراه ومسائلها كثيرة انتهى فعلم ان بعض الفقهاء من المحققين قالوا انها
فى التبعيض حقيقة واليه مال فخر الاسلام (قوله ورد باطباق ائمة اللغة على انها
حقيقة فى ابتداء الغاية) اعلم ان المحققين من النحويين اطبقوا على انها حقيقة
لابتداء الغاية والمعانى كلها راجعة الى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم

﴿ دليل ﴾

دليل على ان الدراهم ابتداء غاية اخذك كما ان قولك سرت من البصرة دليل على ان البصرة ابتداء غاية سيرك الا انها اذا استعملت فى الدراهم يفيد التبعيض لانه ممكن فيها لا كلها وفى البصرة لايفيد التبعيض لا انه غير ممكن فيها لان السير عند (قوله واو قيل انها فى العرف الغالب الفقهى للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد) اقول يمكن ان يعارض بان يقال ان هذه الرعاية معتبرة عند من خص الوضع لابتداء الغاية من النحاة ايضا كما فى قولك اخذت من الدراهم فلا وجه لقول المص انها فى العرف الغالب الفقهى مع رعاية معنى الابتداء الخ ولما اضطر الاصوليون فى جواب الرد قال صاحب الكشف فى جواب الرد وذكر بعض الحواشى انها وضعت للتبعيض فى موضع التبعيض ولابتداء الغاية فى موضعها (قوله وبمعنى الباء نحو ينظرون من طرف خفى) حكاه الاخفش و البغوى عن يونس وجعل ابن ابان يحفظونه من امر الله اى بامر الله و قوله من كل امر سلام وموافقة الباء لمن عند البصريين وقيل عند بعض الكوفيين قال ابن هشام والظاهر انها للابتداء فى نحو ينظرون من طرف خفى وقال الدماميني ان اريد كون الطرف آلة فمن بمعنى الباء كما قاله يونس وان اريد ان الطرف وقع ابتداء النظر منه فمن لابتداء الغاية لا بمعنى الباء فهما معنيان متغايران موكولان الى ارادة المستعمل فتأمل انتهى اقول وجه التأمل اشارة الى ضعفه لان من موضوعة لابتداء الغاية وان احتمل على معناها فلا يحمل على المجاز و يؤيده ماقاله ابو حيان ولاحجة لما قاله يونس اذ يحتمل ان يكون فيه من لابتداء الغاية اى ابتداء نظرهم هو من طرف خفى انتهى و ابن هشام حذا حذوه (قوله و يستعمل صلة) اى زائدة نحو ماجاءنى من احد اى زائدة لتأكيد النص على العموم وانما قال زائدة لانك لو اسقطت من لبقى العموم على حاله لان احد لايستعمل فى النفى والنهى والاستفهام الا للعموم وقد اجتمعت المعانى الثلاثة نحو قوله تعالى مايود الذين كفروا من اهل الكتاب ان ينزل عليكم من خير من ربكم فالاولى للبيان لان الكافرين نوعان كتابيون ومشركون والثانية مزيدة لدخولها على النكرة المنفية والثالثة لابتداء الغاية وقوله تعالى تجرى من تحتها الانهار يحلون فيها من اساور من ذهب فالاولى لابتداء الغاية والثانية لبيان الجنس اوزائدة بدليل قوله تعالى وحلوا اساور والثالث لبيان الجنس او التبعيض وقوله تعالى ينزل من السماء من جبال فيها من برد فمن الاولى لابتداء الغاية اى ابتداء الانزال من السماء والثانية للتبعيض اى بعض جبال منها والثالث للبيان لان الجبال يكون بردا اوغير برد كذا

في الزركشي (قوله بخلاف ماجاءني من رجل) يعني ان من ههنا ليست زائدة لان من الداخلة على نكرة لاتختص بالنفي نحو ماجاءني رجل الاترى انه قبل دخول من يحتمل نفي الواحد ونفي الجنس على سبيل العموم ولهذا يصح بل رجلان و بعد دخولها يمتنع ذلك ويصير نصا في نفي الجنس على سبيل العموم وتحقيقه ماقال ابو جعفر بن زيد انك اذا قلت ما جاءني رجل فانه يحتمل ثلثة معان احدها ان يريد ماجاءني رجل واحد بل اكثر من واحد والثاني ان يريد ماجاءني رجل من قوته ونفاذه بل جاءني الضعفاء والثالث ان يريد ماجاءني واحد ولا اكثر من ذلك انتهى اقول ماذكره المص من تغاير المعنيين خلاف مانص عليه سيبويه من تساويهما قال الصفار وهو الصحيح عندي وانها مؤكدة في موضعين فانها لم تدخل على ماجاءني رجل الا وهو يراد به ماجاءني احد لانه قد ثبت فيها تأكيدا لاستغراق مع احد ولم يثبت انها استغراق فيحمل هذا عليه فلهذا كان مذهب سيبويه اولى قال واشار الى ان المؤكدة يرجع بمعنى التبعيض فاذا قال ماجاءني من رجل فكأنه قال ماجاءني بعض هذا الجنس ولا كله وكذا ماجاءني احد اي بعض من الاحدين انتهى اعلم ان الزائدة لها ثلثة شروط عند الجمهور واما عند الاخفش والكسائي وهشام فيجوز مطلقا سواء كان في النفي او الاثبات كقوله تعالى يكفر عنكم من سيئاتكم ويغفر لكم من ذنوبكم والمراد الجميع بدليل ان الله يغفر الذنوب جميعا اقول هذا يؤيد قول سيبويه لانه اولم يكن زائدة في النفي في قوله ما جاءني رجل لكان الزيادة في الاثبات معارضا فوجب حمله على الزيادة فما للتعارض فتأمل فان اردت تفصيل شروط الزيادة فاستمع لمايتلى عليك فانه نافع احدها ان يسبقها نفي بأي اداة كانت او نهي بلا او استفهام بهل خاصة وفي الحاق الهمزة بها نظر قال ابو حيان في الارتشاف واما الاستفهام فليس عاما في جميع ادواته انما يحفظ ذلك مع هل في جميع ماورد في النفي نحو هل في الدار من رجل وقوله تعالى هل تحس منهم من احد وفي الحاق الهمزة بهل نظر ولا احفظه من لسان العرب ولو قلت كيف تضرب من رجل اوكيف خرج من رجل او اين تضرب من رجل اومتى تقوم من رجل لم يجز وقلما اذا كانت للنفي المحض جاز دخول من فتقول قلما يأتي من احد في معنى مايأتي من احد انتهى و قال الازهري ولعل الفرق ان هل لطلب التصديق دائما انتهى قلت ان هل يستعمل في النفي التصديقي نحو هل من خالق غيرالله لان خالق مبتدأ وغيرالله نعته على المحل والخبر محذوف تقديره لكم وليس يرزقكم الخبر المقدر لان هل لاتدخل على مبتدأ

مخبر عنه بفعل على الاصح فيكون من زائدة ومجرورها المنكر مبتدأ مخصصا بالنعت فيدخل من في النفي وفي غير النفي في هل يدخل اطرادا للباب والثاني ان يكون مجرورها نكرة والثالث ان يكون مجرورها المنكر اما فاعلا نحو ما يأتيهم من ذكر او مفعولا به نحو هل تحس منهم من احد او مبتدأ كما سبق واجاز بعضهم زيادتها بشرط تنكير مجرورها فقط نحو قد كان من مطر واجازها الاخفش والكسائي وهشام بلا شرط مطلقا كما سبق وقال الفاضل الدماميني في شرح التسهيل قال ابو حيان وتزاد في ظرف ومصدر اتسع فيهما نحو ما سير من سير وما صيد عليه من يوم قلت فهما داخلان في المفعول به اذ كل منهما عند ملاحظة الاتساع واعتباره مفعول به انتهى فيه بحث قال ابن هشام وكان وجه زيادتها في المفعول معه والمفعول لاجله والمفعول فيه انهن في المعنى بمنزلة المجرور بمع وباللام وبفي ولا تجامعهن من ولكن لا يظهر في المفعول المطلق وجه وقد خرج عليه ابو البقاء ما فرطنا في الكتاب من شيء فقال من زائدة للتأكيد وشيء في موضع المصدر اي تفريطا نحو لا يضركم كيدهم شيئا اي ضرا فلا يكون مفعولا به لان فرط انما يتعدى اليه بفي وعدي بها الكتاب انتهى قلت ومن هذا ظهر ان لا وجه في تخصيص زيادة من الى مفعول به بل يزاد الى المفعول المطلق قال ابن مالك وربما دخلت على حال قال ابو حيان في الارتشاف وفي اول ظننت ما ظننت من احد يفعل ذلك وفي اول اعلمت نحو ما اعلمت من احد زيدا مسافرا وفي ثاني اعطيت وفي اوله نحو ما اعطيت من درهم احدا وما اعطيت من احد درهما انتهى واما زيادتها في المفعول الثاني في غير هذه الافعال فلا يجوز عند اكثر النحويين ولهذا قال البيضاوي وقرئ في قوله تعالى ما كان لنا ان نتخذ من دونك من اولياء نتخذ بالبناء للمفعول من اتخذ الذي له مفعولان كقوله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا ومفعوله الثاني من اولياء ومن للتبعيض انتهى وباقي التفصيل في النحو (قوله وحتى للغاية) وفي المغني حتى حرف لاحد معان ثلاثة انتهاء الغاية وهو الغالب والتعليل وبمعنى الا انتهى قال فخر الاسلام هذه كلمة اصلها للغاية في كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف لا يسقط عنها ذلك الا مجازا ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وقد وجدناها يستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك فعلمنا انها وضعت له فاصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى الى انتهى اعلم ان الفرق بين حتى الجارة والى من وجوه قال السخاوي حتى اذا كانت جارة وافقت الى في انها غاية وخالفتها في ثلاثة اشياء احدها انها لا تدخل على المضمر فلا يقال ٣ حتاه كما يقال اليه والثاني ان فيها معنى الاستثناء وليس ذلك في الى

٣ وحتاي وحتاك بخلاف الى فانه يقال الى واليك واليه خلافا للكوفيين والمبرد واما قوله * انت حتاك تقصد كل فج * ترجى منك انها لا تخيب فضرورة منه

والثالث ان الى تقع خبرا للمبتدأ كقوله تعالى والامر اليك وحتى لايكون كذلك
قال الاندلسي ومما تفارقها ان ماقبل حتى يجب ان يكون جمعا كقولك قام القوم
حتى زيد واو قلت قام زيد حتى عمرو لم يجز ومنهم من جوز وقوعه بعد مفرد كقولك
صمت النهار حتى الليل وصمت رمضان حتى الفطر لكن الظاهر انه لم يدخل
ما بعدها فيما قبلها من جهة الشرع والا فلو قال سرت النهار حتى الليل لكان الظاهر
انه سار الليل ايضا انتهى قال ابن وحيى لايمكن الاستدلال بقولنا صمت النهار حتى الليل
على وقوع حتى بعد مفرد لان المراد به صمت ساعات النهار اما بتقدير المضاف
او بتقدير الاجزاء الاعتبارية مثل اشتريت العبد كله انتهى فيه بحث لان النهار
معيار للصوم لايجوز اعتبار الساعات بتقدير المضاف او بتقدير الاجزاء والا يجوز
اطلاق الصوم فى بعض ساعات النهار مع عدمه فى بعضها كاشتراء بعض العبد
وهو محال مع انه صرح فى شرحه للمغنى بقوله انه اراد بالمسبوق بذى اجزاء ان يذكر
قبل حتى صريحا ذو اجزاء فلا يكتفى بالتقدير والدلالة انتهى وقال ابن القواس
فى شرح الفية ابن معط حتى وان شاركت الى فى الغاية تخالفها فى اوجه احدها
ان يكون المجرور بها يجب ان يكون آخر جزء مما قبلها او ملاقى الآخر نحو اكلت
السمكة حتى رأسها ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى نصفها او الى ثلثها
والثانى ان ما بعد حتى لايكون الا من جنس ماقبلها فلا تقول ركبت الخيل حتى
الحمار ولا يلزم ذلك فى الى تقول ذهب الناس الى السوق والثالث ان حتى لا تقع
مع مجرورها خبر المبتدأ بخلاف الى والرابع انها مختصة بالظاهر بخلاف الى انتهى
قال ابن مالك فى التسهيل ابدال حاء حتى عينا لغة هذيلية قال ابن قاسم بها
قرأ ابن مسعود عتى حين وسمع عمر رضى الله عنه رجلا يقرأ عتى حين فقال من اقرأك
قال ابن مسعود فكتب اليه ان الله انزل القرآن عربيا انزله بلغة قريش فلا تقرئ الناس
بلغة هذيل والسلام انتهى اراد عمر رضى الله عنه التعريض لابن مسعود لانه
هذلى كانه اقرأه على لغته قال فى التعليق وفى اللباب قال الفراء حتى لغة قريش
وجميع العرب الا هذيلا وثقيفا فانهم يقولون عتى قال وانشدنى بعض اهل اليمامة
لا اضع الدلو ولا اصلى * عتى ارى جلتها تولى (قوله سواء كان جزأ منه) اى سواء كان
ما بعد حتى جزأ مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها اعلم ان مذهب اكثر النحاة
ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبله فيكون غاية كما فى الى فى قولهم اكلت السمكة
حتى رأسها لم يؤكل الرأس وان كان جزأ متصلا لان الاصل فى الغاية ان لايكون
داخلة فى المغيا وذهب الشيخ عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها

﴿ نص ﴾

نص عليه فى المقتصد فقال ويكون ما بعد حتى داخلا فيما قبله الاترى انك
اذا قلت اكلت السمكة حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا
قولك ضربت القوم حتى زيدا المعنى ان زيدا قد ضربته وتابعه فى ذلك صاحب
المفصل وقال ومن حقها ان يدخل ما بعدها فيما قبلها ففى مسئلتى السمكة
والبارحة قد اكل الرأس ونيم الصباح وذلك لان الغرض ان ينقضى الشئ الذى
تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى تأتى الفعل على ذلك الشئ كله فلو انقطع الاكل عند
الرأس لايكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى
نصفها حاصله ان الغرض من وضع حتى ان يكون فعلها مما ينقضى شيئا فشيئا حتى
يؤتى آخر جزء منه او ما يلاقى آخره بخلاف الى اذ ليس الغرض منها الا ان يدل
بها على الانتهاء فقط اقول مذهب الشيخ عبد القاهر وصاحب المفصل
يخالف مذهب سيبويه والفراء والثعلب قال ابن مالك اذا قلت ضربت القوم
حتى زيدا فيحتمل كون زيد مضروبا انتهى الضرب به ويحتمل انه انتهى
الضرب عنده فلا يكون مضروبا اشار اليه سيبويه والفراء والثعلب انتهى
وقالت المغاربة ان لم تذكر قرينة الخروج حكم بالاول وقال الفاضل الدمامينى
والتحرير فى الدخول والخروج انه ان قامت قرينة الدخول نحو حتى نعله القاها
وقرينة الخروج نحو صمت حتى يوم العيد عمل بمقتضاها والا حكم بالدخول
حملا على الغالب وعلى اختها العاطفة وعلى المعنى فانها انما يذكر غالبا للاعلام
بان ما بعده بالحكم اولى فالظنك بغيره نحو قدم الحجاج حتى المشاة وان ما بعدها
ثبت له الحكم فكيف لايثبت لغيره نحو مات الناس حتى الانبياء انتهى ومجرورها
فى الغالب آخر نحو حتى رأسها او متصل باخر نحو حتى مطلع الفجر فلا يقال
سرت البارحة حتى نصفها لان النصف ليس باخر ولا متصلا بالآخر قالته
المغاربة وهو مذهب السكاكى حيث قال فى قسم النحو من المفتاح وحتى بمعنى الى
الا انه يجب ان يكون ما بعدها آخر جزء من الشئ او ما يلاقيه وان يكون
داخلا فى حكم ما قبلها وان يكون فعلها مما ينقضى شيئا فشيئا انتهى (قوله
والثانى نحو حتى مطلع الفجر) اى ما لم يكن بعد حتى جزأ مما قبلها بل ملاقيا
لآخر جزء ولا يجوز سرت البارحة حتى نصفها او ثلثها كذا قالت المغاربة
وتوهم ابن مالك ان ذلك لم يقل به الا الزمخشرى واعترض عليه بقوله ※ عينت
ليلة فازلت حتى ※ نصفها قد غدت بؤسا ※ هذا ليس محل الاشتراط اذ لم يقل
فازلت تلك الليلة حتى نصفها وان كان المعنى عليه ولكنه لم يصرح به فالتفصيل

قال الشاعر ※ القى الصحيفة كى يخفف رحله ※ والزاد حتى نعله القاها ※ بجر نعله علم

في المغني وشروحه اقول يؤيد هذا قول من قال ان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلة
في المغيا لان سلام الملائكة ينتهي عند طلوع الفجر على ما روى في حديث ابن
عباس ان جبرائيل عليه السلام ينزل ليلة القدر في كبكبة من الملائكة ومعه لواء
اخضر يركزه فوق الكعبة ثم تفرق الملائكة في الناس حتى يسلموا على كل قائم وقاعد
وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر (قوله وقد يكون عاطفة) اي وقد يستعار
للعطف لما بين الغاية والعطف من المناسبة لان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا
الغاية يعقب المغيا ويترتب عليه (قوله بلا سقوط معنى الغاية) الا ترى انك تقول جاءني
القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى بزيد انت عرفت قبل ان حتى
اذا عطفت على مجرور اعيد الجار فرقا بينها وبين الجارة ذكره ابن الخباز واطلقه
وقيده ابن مالك بان لا يتعين كونها للعطف نحو عجبت من القوم حتى بنيهم
قال ابن هشام وهو حسن قال ويظهر لي ان الذي لحظه ابن مالك ان الموضع
الذي تصلح ان تحل فيه الى محل حتى العاطفة فهي فيه محتملة الجارة فهنا ج
حينئذ الى اعادة الجار عند قصد العطف نحو اعتكفت في الشهر حتى في آخره
وزعم ابن عصفور ان اعادة الجار مع حتى حسن ولم يجعلها واجبة كما سبق
ومعنى الغاية في العطف باق لان معناها ان مجيء القوم ينتهي بزيد ومرورى
بالقوم ينتهي بزيد ورؤيتي ينتهي ايضا بزيد لكن الفرق بين العاطفة والجارة
قال ابو حيان لا يشترط في تالي الجارة ان يكون بعضا او كبعض بخلاف العاطفة
فانه شرط فيها انتهى قال الدماميني ان الجارة التالية لما يفهم الجمع لابد ان يكون
مجرورها بعضا او كبعض انتهى وجوابه ان ما ذكره ابو حيان قول البعض
وما ذكره الدماميني قول البعض الآخر فاختار كل واحد منهما قولا لكون كل
واحد منهما غير متفق عليه (قوله افضل الاجزاء او اخس الاجزاء) يعني كون
حتى للعطف مخالف لسائر حروف العطف لان ما دخل عليه حتى يجب ان يكون
اما افضلهم نحو مات الناس حتى الانبياء او ادونهم نحو قدم الحجاج حتى المشاة
ولهذا اوجب فيه التعظيم او التحقير لان الشيء اذا اخذ من ادناه كان اعلاه غاية
وطرفا كالانبياء غاية جنس الناس واعلى طرفه واذا اخذ من اعلاه كان الادنى
غاية وطرفا له كالمشاة للحجاج لان اعلاه الركب وادناه المشاة ونظير الارذل المشهور
قولهم جاء الربيع والثالث المرعى استنت الفصال حتى القرعى الاستنان العدو
نشاطا ومرحا وهو ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع
قريع وهو بثر ابيض يخرج بالفصال هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي

ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومعناه ان الفصلاء ايضا نبوا حتى الذى به قرع لايقدر على العدو ومع هذا اعتن اى عدى عدوا قويا جعل حتى عاطفا هو غاية فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية كالى فانها خالصة للغاية لانها غير مستعملة فى غيرها ومنه نحو زارك الناس حتى الحجامون وقد اجتمعا فى قوله ❊ قهرناكم حتى الكماة فانكم ❊ لتخشوننا حتى بنينا الاصاغرا ❊ والكماة على وزن الغزاة جمع كمى وهو الشجاع قال الجوهرى كانهم جمعوا كاميا مثل قاض وقضاة انتهى (قوله فلايجوز جاءنى الرجال حتى هند) ولايجوز ضربت القوم حتى حمارا لانه لايجوز ان يكون طرف الشئ من غيره الاترى انك لو قلت ضربت القوم حتى حمارا جعلت الحمار طرفا للقوم وهذا لايجوز وكذا جاءنى الرجال حتى هند وعلى هذا قال مشايخنا لو قال اعتقت عبيدى حتى فلانة لجاريته اوقال اعتقت امائى حتى فلانا لعبده لم يعتق من دخل عليه كلمة حتى لان العبيد والاماء جنسان فلايكون ما بعد حتى داخلا فيما قبله فلا يقع فعل الاعتاق عليه ولوقال اعتقت مباركا حتى سالما لم يعتق سالم لانه ليس بجزء مبارك ولو قال مكان حتى الى يعتق الكل فى هذه المسائل جميعا لامكان ان يكون الى بمعنى مع نحو قوله تعالى ولاتأكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم اعلم ان قول المصنف فيجب كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه الى قوله مات الناس حتى الانبياء موافق لما قال الرضى قال والذى ارى ان حتى لامهلة فيها بل حتى العاطفة تفيد ان المعطوف بها هو الجزء الفائق اما فى القوة او فى الضعف على سائر اجزاء المعطوف عليه وقد يكون تعلق الفعل العامل فى المعطوف عليه والمعطوف بما بعد حتى اسبق من تعلقه بالاجزاء الاخر كقولك توفى الله كل اب لى حتى آدم وقد يكون تعلقه به فى اثناء تعلقه بتلك الاجزاء نحو مات الناس حتى الانبياء والمقصود ان الترتيب الخارجى غير معتبر فيها ايضا كما لايعتبر فيها المهلة بل المعتبر ترتيب اجزاء ماقبلها ذهنا من الاضعف الى الاقوى كما فى مات الناس حتى الانبياء ومن الاقوى الى الاضعف كما فى قدم الحاج حتى المشاة انتهى ولما قال ابن هشام فى المغنى الثانى من اوجه حتى ان يكون عاطفة بمنزلة الواو الا ان بينهما فرقا من ثلثة اوجه احدها ان لمعطوف حتى ثلثة شروط احدها ان يكون ظاهرا لامضمرا كما ان ذلك من شروط مجرورها ذكره ابن هشام الخضراوى ولم اقف عليه لغيره والثانى ان يكون اما بعضا من جمع قبلها كقدم الحاج حتى المشاة او جزأ من كل نحو اكلت السمكة حتى رأسها او كجزء نحو اعجبتنى الجارية حتى حديثها

ويمتنع ان يقول حتى ولدها والثالث ان يكون غاية لما قبلها اما فى زيادة او نقص فالاول نحو مات الناس حتى الانبياء والثانى نحو زارك الناس حتى الحجامون انتهى ملخصا قال فى التعليق مقتضى هذا ان لا ترتيب فيها ولا مهلة وصرح ابن الحاجب بان حتى مثل ثم فيفيد الترتيب والمهلة قال الجزولى والمهلة فى حتى اقل منها فى ثم فهى متوسطة بين الفاء التى لا مهلة فيها وثم المفيدة للمهلة وحكى ابن مالك فى التسهيل الخلاف فى افادتها الترتيب وجعل القول بعدم افادته له هو الاصح انتهى ملخصا وقال ابن قاسم فى شرح التسهيل فهو اى حتى كالواو عند الجمهور قال المصنف يعنى ابن مالك ومن زعم انها يقتضى الترتيب فى الزمان فقد ادعى ما لا دليل عليه وفى الحديث كل شئ بقضاء الله حتى العجز والكيس وليس فى القضاء ترتيب وانما الترتيب فى ظهور المقتضيات انتهى فكانه اراد بقوله ومن زعم انها الخ الرد على ابن الحاجب فانه قال فى شرح كافيته وحتى مثل ثم يعنى فى الترتيب والمهلة (قوله فيدخل على مبتدأ مذكور الخبر اى تدخل كلمة حتى على جملة مبتدأة) يعنى لكونه حرف ابتداء يقع بعدها الجملة لا للعطف قال ابن هشام انها لا تعطف الجمل وذلك لان شرط معطوفها ان يكون جزأ مما قبلها او كجزء منه ولا يتأتى ذلك الا فى المفردات هذا هو الصحيح انتهى هذا موافق لقول المصنف وقد يكون ابتدائية الخ اقول فيه بحث قال علم الدين اللورقى فى شرح المفصل واكثر ما يعطف بحتى الجمل والعطف بها فى الاسماء المفردة قليل انتهى وقال الفاضل الرضى ويجوز ان يكون حتى بعطف الجملة على الجملة نحو نظرت حتى ابصرته ويجوز ان يقال حتى فى مثله ابتدائية وانها لا تعطف الجملة ابدا انتهى لكن المصنف قلد ابن هشام واخر كلام الرضى وعندى يجوز ان يكون عاطفة بناء على ما سبق وعلى ما نقل شراح المغنى عن الجرمى بوقوعها عاطفة للجمل وعلى ما قال ابن السيد فى قول امرئ القيس سريت بهم حتى يكل مطيهم الخ ان جملة يكل مطيهم معطوفة بحتى على سريت بهم انتهى وقال السيوطى وزعم الجرمى انها فى البيت عاطفة وان اقترنت بالواو كما اقترن لكن بالواو وهى عاطفة انتهى (قوله نحو خرجت النساء حتى هند خارجة الخ) اقول انما اتى الخبر من جنس الفعل المتقدم لانه لو اتى من غيره لم يفد قال الرضى يلزم فى الجملة الاسمية التى تدخل عليها حتى الابتدائية ان يكون خبر المبتدأ من جنس الفعل المتقدم نحو ركب القوم حتى الامير راكب ولو قلت حتى الامير ضاحك لم يفد انتهى (قوله ولهذا جاز ادخال

٧ بكسر السين المهملة وسكون الياء آخر الحروف من اسماء الذئب سهـ

واو العطف عليها) اى ولاجل دخول كلمة حتى على جملة مبتدأة لاللعطف بل يستأنف ما بعدها جاز ادخال واو العطف عليها ولوكان حرف عطف قطعا كما فى قولك ضربت القوم حتى زيدا لم يجز دخول حرف عطف آخر عليها الا ترى لايجوز ان تقول ضربت القوم وحتى عمرا فان قيل ولكن مع الواو هى العاطفة والواو زائدة كما زيدت ثم لما دخلت عليها الفاء كما فى قول زهير * فثم اذا اصبحت اصبحت غاوية * وصححه ابن عصفور قال وعليه ينبغى ان يحمل مذهب سيبويه والاخفش لانهما قالا انها من حروف العطف ولما مثلا العطف بها مثلاه بالواو وما ذهبوا اليه من ان الواو هى العاطفة ولكن مخلصة للاستدراك باطل والدليل على ذلك ان الواو اذا عطفت مفردا على مفرد شركت بينهما فى الاعراب ومعنى ولكن مخالف لما قبلها فى المعنى فدل ذلك على ان لكن هى العاطفة وان الواو زائدة مثلها فى قول الشاعر * ولما رأى الرحمن ان ليس فيهم * رشيد ولاناه اخاه عن الغدر * وصب عليهم تغلب ابنة وابل * وكانوا عليهم مثل راعية البكر * يريد صب عليهم بلا واو وقول الآخر انشده الفراء * وان رشيدا وابن مروان لم يكن * ليفعل حتى يصدر الامر مصدرا * قلت المذهب المنصور انها ليست بعاطفة وان العطف للواو وعطف مفرد على مفرد وهو مذهب يونس والمذهب الآخر انها ليست بعاطفة وان العطف للواو ايضا الا انه من عطف جملة على جملة وهذا اختيار ابن مالك فانه قال فى شرح التسهيل هى عند يونس حرف استدراك لاحرف عطف فان وليها مفرد معطوف فعطفه بواو قبلها ولابد قبل المفرد من الواو نحو ماقام سعد ولكن سعيد ولاتزر زيدا ولكن عمرا ولو كانت لكن عاطفة لايستغنى عن الواو كما استغنى بل وغيرها وما يوجد فى كتب النحويين من نحو ما قام سعد لكن سعيد ولا تزر زيدا لكن عمرا فمن كلامهم لامن كلام العرب ولذلك لم يمثل سيبويه فى امثلة العطف الا بولكن وهذا من شواهد امانته وكمال عدالته لانه يجيز العطف بها غير مسبوقة بواو وترك التمثيل به لئلا يعتقد انه مما استعملته العرب ومع هذا فى المفرد الواقع بعد ولكن اشكال لانه ماقرنته معطوف بالواو مع انه مخالف لماقبلها وحق المعطوف بالواو ان يكون موافقا لماقبلها فالواجب ان يجعل من عطف الجمل ويضمر له عامل كانه قال ماقام سعد ولكن قام سعيد ولا تزر زيدا ولكن زر عمرا لان الجمل المعطوف بالواو يجوز كونها موافقة ومخالفة فالموافقة نحو قام زيد وقام عمرو والمخالفة نحو قام زيد ولم يقم

عمرو انتهى كلام ابن مالك وذهب اكثر النحويين منهم الفارسي ان لكن لا يكون عاطفة الا اذا لم يدخل عليها الواو وعند ابن كيسان ان لكن عاطفة والواو زائدة غير لازمة وعند ابن عصفور لكن عاطفة والواو زائدة لازمة وباقي التفصيل في المغني وشروحه (قوله كما في قول امرئ القيس) مطوت بهم حتى تكل غزيهم ✲ وحتى الجياد ما يقدن بارسان ✲ فالجياد مبتدأ وما يقدن خبره والواو داخلة على حتى وهي ابتدائية اذ لو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف عليها كما سبق كذا في الكشف والنحو ويروى سريت بهم حتى يكل مطيهم كما اورده صاحب المغني ويروى مطوت بهم حتى تكل غزاتهم مصدر البيت من الطويل لامرئ القيس من قصيدة نونية مطلعها ✲ قفا نبك من ذكرى حبيب وعرفان ✲ ورسم عفت اياته منذ ازمان ✲ اتت حجج بعدي عليها فاصبحت ✲ كخط الزبور في مصاحف رهبان ✲ فسحت دموعي في الرداء كانها ✲ كلى من شعيب ذات سح وتهتان ✲ اذا المرء لم يخزن عليه لسانه ✲ فليس على شيء سواه بخزان ✲ وفتيان صدق قد بعثت بسحرة ✲ فقاموا جميعا بين عاث وسكران ✲ مطوت بهم حتى تكل غزاتهم ✲ وحتى الجياد ما يقدن بارسان ✲ وحتى ترى الجون الذي كان باديا ✲ عليه عواف من نسور وعقبان ✲ ومعنى سريت بهم اي حملتهم على السرى وهو سير الليل في الليل والباء للتعدية اي اسريتهم ومعنى مطوت بهم اي حملتهم على المطو وهو مد السير وابعاد السفر والمعنى مددت بهم في السير والمطو المد يقال مطوت بالقوم مطوا اذا مددت بهم في السير قال الاصمعي المطية التي تمط في سيرها قال وهو مأخوذ من المطواء المد قال ابو زيد يقال منه امتطيتها اي اتخذتها مطية وقال الامرئ امتطيناها اي جعلناها مطايا والغزاة جمع غاز والضمير عائد الى فتيان صدق وعلى رواية غزيهم كما اورده المص جمع غاز وجمع من فيه من الغزو والمراد الافراس الغاز لقوتها وجودتها لكن المناسب بمصراع الثاني فتور الغزاة لا فتور الافراس فتأمل قوله تكل بفتح حرف المضارع وكسر الكاف من الكلال وهو الفتور والضعف والمعنى حتى تعي وتتعب قوله الجياد الفرس الاصيل والقوي قوله ما يقدن من القود وهو الجر قوله والارسان جمع رسن وهو الحبل والباء متعلقة بيقدن ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه حال والتقدير يقدن مستعملات بارسان والمعنى انها تساق معطلات دون حبال لبعد الغزو وافراط الكلال والمعنى على نسخة المصنف مددت القوم حتى تكل افراسهم القوية وحتى

الجيادهم يقدن بالرسن ان كان مازائدة اوالمعنى مُدتهم حتى صارت جيادنا مايقدن بارسان بل صارت معطلات تساق بلاحبال قال التبريزى فى شرح اللباب معنى البيت سريت بهم حتى كلت الجياد من تعب السير وضعفت حتى لايمكن ان تقاد بالحبال وقد اورد المصنف مطلع القصيدة فى منذ بلفظ ❊ وربع عفت آثاره منذ ازمان ❊ قوله قفا خطاب لاثنين و المراد واحد ومن عادتهم ان يخاطبوا الواحد بصيغة الاثنين كما فى قوله تعالى القيا فى جهنم وراد به التكرير كانه قال قف قف ويقال٦ الالف ليست للتثنية وانما هى مبدلة من نون التأكيد المخففة اللاحقة بآخر الامر واصله قفن وعرفان بمعنى معرفة ورسم اثر عفت درست اياته ملا ماته حجج سنون زبور كتاب سحت جرت شعيب بوزن عظيم الرواية سح صب تهتان سيلان شجرة السمر الاعلى عاث مفسد مطوت مددت فى السير قال السيوطى وحتى هنا حرف غاية يقع بعدها الجمل المستأنفة لا عاطفة لمصاحبتها الواو العطف ولا جارة لرفع الجياد بعدها وهو مبتدأ وخبره ما يقدن انتهى (قوله اومقدرة اى مقدر الخبر) الظاهر ان يقول اومقدرا يعنى تدخل كلمة حتى على جملة مبتدأة فان كان الخبر مذكورا فهو خبره والا فيجب اثباته من جنس ما قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع على احتمال ان ينسب الاكل الى المتكلم اوالى غيره اعنى حتى رأسها مأكول اومأكول غيرى فيكون اخبارا بان رأسها مأكول ايضا كذا فى البزدوى اقول فيه بحث لان تقدير الخبر من جنس ماقبلها فى هذا المثال ليس بواجب عند النحاة قال ابن هشام فى المغنى وقد يكون الموضع صالحا لاقسام حتى الثلثة كقولك اكلت السمكة حتى رأسها فلك ان تخفض على معنى الى وان تنصب على معنى الواو وان ترفع على الابتداء وقد روى بالاوجه الثلثة (قوله عممتهم بالندى حتى غواتهم فكنت مالك ذى غى وذى رشد انتهى) اورده شاهدا على جواز الاوجه الثلثة المذكورة فانه روى غواتهم بالخفض والنصب والرفع قال ابن قاسم العطف فى البيت لغة ضعيفة والرفع بالابتداء اجازه بعض الكوفيين ومذهب البصريين انه لايجوز الا اذا كان مابعده يصلح ان يكون خبرا وان صح رفع غواتهم عن العرب كان حجة على الجواز انتهى (قوله واما اذا دخلت الافعال صورة الخ) يعنى كلمة حتى اذا دخلت فى الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى من غير ان يجعل جملة مبتدأة كقولك سرت حتى ادخل البصرة اى ان ادخلها فيكون الفعل مع ان فى تأويل

٧ ان كان خطابا الى خازن جهنم وان كان خطابا اليه مع اعوانه يكون خطابا الى الجمع بصيغة الاثنين وان كان خطابا الى الملكين يكون حقيقة كذا فى برهان السيوطى . منه

٦ هذه الرواية غريبة لم اطلع عليها قبل الا ان كان قفا منونا يجوز على القياس كما قال ابن هشام فى شما فى قول الشاعر جالك٣ سلمان ابوها شما ❊ فقد غدا سيدها الحارث شرحه جاء فعل ماض كسلمان جار ومجرور وعلامة الجر الفتح لانه لاينصرف وانما افردت الكاف فى الخط ليتأتى الالغاز ابوها فاعل والضمير لامرأة قد عرفت من السياق شما فعل امر من شام البرق يشيمه ونونه للتأكيد كتبت بالالف على القياس سيدها نصب بشيم كما تقول انظر سيدها والحارث فاعل غدا انتهى كلام ابن هشام منه

٣ الاتصال للالغاز يجوز نحو ياالحق الحارك كما يجوز الانفصال فى جالك سلمان منه

المفرد فيكون معناه الى زمان دخول البصرة وعلى هذا التقدير لا يدخل حرف الجر على الفعل بل على الاسم كما قال الله تعالى حتى يقول الرسول بنصب اللام فيكون ما بعد حتى عليه مجرورا بها وكذا قولك خرجت النساء حتى خرجت هند اى حتى ان خرجت هند قال ابن الحاجب فى شرح الكافية وحتى تنصب المضارع لانها حرف جر فاذا وقع الفعل بعدها وجب ان تقدر اسما ليصح دخولها عليه ولا يصح ذلك الا بان او ما او كى ولا يصح ما لانها لا تنصب ظاهرة فكيف تنصب مقدرة ولا ينبغى ان يكون كى لانه لم يثبت تقديرها فثبت تقدير ان انتهى فيه نظر لان تقدير الفعل بالاسم يكون بطريق التجريد عن معنى الزمان واستعماله فى الحدث فقط على ما حققه صاحب الكشاف وغيره فى تفسير قوله تعالى ومن آياته يريكم البرق ان يريكم مبتدأ والظرف المقدم خبره اى ومن آياته اراءة البرق مع انهم لم يقدروا ان ولو قدر لنصب ومنه تسمع بالمعيدى خير من ان تراه فيكون الخبر المصدر المتصيد من الفعل نحو سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم والتقدير سواء عليهم انذارك وعدمه والسبك بدون وجود حرف مصدرى مطرد فى باب التسوية كذا قال خالد الازهرى فى شرح التوضيح لابن مالك وقال الموضح والذى حسن حذف ان من تسمع بالمعيدى خير من ان تراه من ثبوتها فى ان تراه انتهى وقال البعض فى تسمع بالمعيدى ان ان مقدرة قبله لان السبك بدون وجود حرف مصدرى فى غير باب التسوية شاذ كذا فى شرح التوضيح قال ابن هشام لا يرفع الفعل بعد حتى الا اذا كان حالا ثم ان كانت حاليته بالنسبة الى زمان التكلم فالرفع واجب كقولك سرت حتى ادخلها اذا قلت ذلك وانت فى حالة الدخول وان كانت حاليته ليست حقيقة بل كانت محكية رفع وجاز نصبه اذا لم يقدر الحكاية نحو وزلزلوا حتى يقول الرسول قرأه نافع بالرفع بتقدير حتى حالتهم حينئذ ان الرسول والذين آمنوا معه يقولون كذا وكذا انتهى قال الدماميني انما وجب الرفع عند ارادة الحال لانهم انما نصبوا عند امكان تقدير الناصب الا ترى ان الفعل مستقبل وتقدير ان الناصبة معه ممكن لانها للاستقبال بخلاف موضع الرفع فانه للحال وتقدير ان معه مناف له واذا رفع الفعل فحتى حرف ابتداء لانها لو كانت حرف جر لوجب ان يقدر الفعل اسما ليصح دخولها عليه ولا يقدر اسما الا بان لكن تقدير ان ممتنع لما مر كذا قال ابن الحاجب قلت فى قوله ولا يقدر اسما الا بان نظر ولقائل ان يقول لم لا تكون جارة بتقدير ما المصدرية به وهى غير منافية للرفع ويجاب بان تقدير ما لم يثبت فى كلامهم مع انه لا داعى الى التزام كونها جارة حتى يحتاج الى التقدير انتهى اقول يرد عليه

ولا يرد عليه بقوله عليه السلام كما تكونوا يولى عليكم الحديث فتأمل منه

انه شهادة على النفي وهي غير مقبولة وقد قدمنا شرط قبولها في بعض الصور فليتذكر والوجه الوجيه ما ذكره ابن الحاجب بانها لا تنصب ظاهرة فكيف تنصب مقدرة انتهى فان قيل ان ما تنصب كما في قوله عليه السلام كما تكونوا يولى عليكم الحديث قلت هذا من باب التقارض كما تقارض ان الرفع من ما المصدرية على قراءة الرفع في قوله تعالى ان يتم الرضاعة تقارض ما المصدرية من ان النصب اقول ما قاله ابن هشام و الدماميني مأخوذ من قول ابن الحاجب في شرح المفصل قال و ان فقد شرط الاستقبال بطل النصب وصارت حرف ابتداء فيكون الفعل بعدها المقصود به الحال تحقيقا او حكاية فمثال التحقيق سرت حتى ادخل البلد فانت في حال الدخول مخبر عن الدخول الواقع ومثال الحكاية قولك وقد سرت ودخلت فيما مضى سرت حتى ادخل البلد امس اذا قصدت الاخبار عن تلك الحال الواقعة لغرض الحكاية لها انتهى ويجوز في الصورة الاخيرة النصب ايضا اذا لم تقصد الاخبار عن تلك الحال وهذا معنى قول ابن هشام وجاز نصبه اذا لم يقدر الحكاية وتوضيح تقدير الحكاية محتاج الى التفصيل قال صاحب الكشاف ومعنى حكاية الحال ان يفرض الفعل الذي وقع في الزمان الماضي واقعا في وقت التكلم انتهى فعلى هذا يكون قول ابن الحاجب سرت حتى ادخل البلد امس اذا قصدت الاخبار عن تلك الحال الواقعة لغرض الحكاية انتهى في قوة سرت حتى ادخل البلد الآن فيكون الفعل مرفوعا بعد حتى وان كانت حاليته مجازية محكية والعلاقة بين الماضي والحال وقوع الفعل فيهما فلا يتصور في هذا الاعتبار جواز نصب لان ان المقدرة مفيدة للاستقبال في المضارع و بينهما تناف ولا مناسبة بين الماضي والاستقبال لان الفعل غير موجود في الاستقبال بل منتظر اليه ومترقب وقوعه واما اذا لم يعتبر هذا المعنى وكان الدخول في المثال مستقبلا بالنظر الى ما قبل حتى وهو السير تنصبه كما اذا قلت سرت حتى ادخل المدينة وانت غير داخل وقت التكلم و بهذين الاعتبارين يجوز الرفع و النصب و فائدة حكاية الحال الماضية تصوير تلك الحالة العجيبة واستحضار صورتها في مشاهدة السامع ليتعجب منها كما في حكاية الحال المستقبلة بان يفرض الفعل الذي سيقع في الزمان المستقبل واقعا في التكلم مثل قوله تعالى امستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا حتى نصر الله الآية قال الاندلسي على ما نقله الرضي في بحث اسم الفاعل حكاية الحال ان تقدر نفسك كأنك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن

انتهى والفعل المحكى ماض حقيقة حال مجازا لكونه حكاية الحال الماضية قال
شهاب الدين قرأ الجمهور يقول نصبا وله وجهان احدهما ان حتى بمعنى الى اى الى
ان يقول فهو غاية لما تقدم من المس والزلزال فى قوله تعالى مستهم البأساء الآية
وحتى انما ينصب بعدها المضارع المستقبل وهنا وقع ماضيا والجواب انه حكاية
الحال والثانى ان حتى بمعنى كى فتفيد العلة نحو اطعت الله حتى ادخل الجنة وهذا
ضعيف فى الاية لان قول رسول الله والمؤمنين ليس علة للمس والزلزال وان بعد
حتى مضمرة على كلا التقديرين وقرأ نافع برفعه على انه حال والحال لا ينصب
بعد حتى ولا غيرها لان الناصب يخلص المضارع للاستقبال فتنافيا انتهى
وقال ابو البقاء الحلبى حتى يقول الرسول يقرأ بالنصب والتقدير الى ان يقول الرسول
وهو غاية والفعل ههنا مستقبل حكيت به حالهم والمعنى على المضى والتقدير
الى ان قال الرسول ويقرأ بالرفع على ان يكون التقدير وزلزلوا فقال الرسول والزلزلة
سبب القول وكلا الفعلين ماض فلم يعمل فيه حتى انتهى كلام ابى البقاء اشار
فى وجه النصب بقوله والتقدير الى ان يقول وفى وجه الرفع بقوله التقدير وزلزلوا
فقال الرسول الى ان ان مقدرة عاملة فى الاولى وليست بمقدرة فى الثانى بل هى
نائب مناب الفاء لكونها مشتركة لها فى كونهما من حروف العطف والتعقيب
قوله والزلزلة سبب القول يشعران حتى ههنا بمعنى كى وانت عرفت ضعفه
(قوله لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان الخ) اى اذا كان حتى ابتدائية داخلة
على الافعال يكون منصوبة باضمار ان اقول هذا ضعيف لانه مذهب ابن مالك ولم يقل
احد من النحويين قال ابن هشام زعم ابن مالك ان حتى الابتدائية جارة
وان بعدها ان مضمرة ولا اعرف له فى ذلك سلف وفيه تكلف اضمار من غير ضرورة
انتهى ويؤيده قول امرئ القيس مطوت بهم حتى تكل غزاتهم (قوله فالغاية
فانها الاصل) يعنى ان حتى الداخلة على المضارع المنصوب مرادفة الى وهى
لانتهاء الغاية وهو الاصل لانه الغالب (قوله ان احتمل الصدر الامتداد والآخر
الانتهاء اليه) يعنى علامة الغاية ان يحتمل صدر الكلام الامتداد بان صلح
ضرب المدة وان يصلح آخر الكلام دليلا على الانتهاء كقوله تعالى قاتل المشركين
حتى يعطوا الجزية فان فعل المغاوهو القتال ممتد وآخر الكلام وهو اعطاء الجزية
انتهاء القتال ومؤثر فيه فيحمل عليها مهما امكن فعلى هذا قال محمد فى الزيادات
فى رجل قال لرجل عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى يشفع فلان او حتى
يدخل الليل ان هذه الافعال غايات حتى اذا امسك قبل الغاية حنث لان فعل

الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد فى حق البر والكف عنه يحتمله فى حكم الحنث لامحالة وهذه الامور دلالات الامساك والكف عن الضرب فوجب العمل بحقيقة الغاية فصار شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية (قوله والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء فبمعنى كى الخ) اى بمعنى كى التعليلية يعنى اذا قال عبدى حر ان لم اخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك لايمكن ان يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لايمتد فيجعل بمعنى كى فاذا اخبره ولم يضربه بر فى يمينه لان شرط البر الاخبار لاغير وقد وجد واوقال عبدى حر ان لم اضربك حتى يضربنى او يشتمنى فضربه ولم يضرب به المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب لايصلح دليلا على الانتهاء بل داع الى زيادة الضرب فلايمكن ان يجعل غاية فيحمل على الجزاء قال شمس الائمة ومراده اظهار عجزه عن الضرب لاوجود فعل الضرب منه ومعناه انا اضربك حتى يضربنى ان قدرت على ذلك ولكنك لاتقدر (قوله والا فلعطف المحض) اى ان تعذر المجازاة فى حتى الداخلة على المضارع المنصوب جعل مستعارا للعطف المحض و بطل معنى الغاية اصلا قال فى المغنى بدل عطف المحض مرادفة الا فى الاستثناء فالتفصيل فيه (قوله ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود الخ) قال فخر الاسلام استعارة حتى بمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه يوجد استعارة لايوجد لها ذكر فى كلام العرب ولاذكرها احد من ائمة النحو واللغة فيما اعلم لكنها استعارة بديعة اقترحها اصحابنا على قياس استعارات العرب لان بين الغاية والعطف مناسبة من حيث يوصل الغاية بالجملة كالمعطوف الموصول بالمعطوف عليه وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلاخلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض فى الافعال اذا تعذرت حقيقة انتهى (قوله المناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب الخ) يعنى اذا استعير حتى للعطف استعير لمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب (قوله ولاحاجة فى افراد المجاز الى السماع الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره قال بعض العلماء لابد فى المجاز من السماع فاجاب بقوله ولاحاجة الخ والحق ان المجاز لايحتاج الى السماع بل يكفى الاتصال بينهما (قوله مع ان محمد بن حسن ممن يؤخذ منه الغاية) هذا جواب على طريق التسليم يعنى لانسلم اولا احتياج المجاز الى السماع و لئن سلم فكفى قول محمد سماعا للمجاز لانه عالم بالعربية واللغة (قوله واوله صاحب الكشف) بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم قال فخر الاسلام اذا استعير حتى للعطف

استعير لمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب انتهى قال صاحب الكشف اى لمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم لان التعقيب اشد مناسبة ومجانسة للغاية من مطلق الجمع او وجوب الترتيب فيهما (قوله فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر) يعنى اذا قال ان لم آتك حتى اتغديك فصار كأنه قال ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا اتاه وتغدى من بعد غير متراخ فقد بر اقول هذه المسئلة فى التوقيت باليوم بان قال ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عندك فشرط البر وجود الفعلين فى اليوم وشرط الحنث عدم وجود احدهما فيه حتى اذا اتاه فى اليوم وتغدى عنده فى ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا عنه كان بارا لوجود شرط قال صاحب الكشف وظنى ان المسئلة كانت موضوعة فى الكتاب فى اليوم مثلها فى اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم عن قلم الناسخ (قوله والافلا الخ) الظاهر ان يقول الا اذا عنى الفور فيشترط وجود الفعلين بصفة الاتصال كما قال صاحب الكشف (قوله و الا فهى للترتيب) اى وان لم يوقت ولم ينو الفور فهى للترتيب فلا يحنث بالاتيان والتغدى فى وقت آخر هكذا ذكر شمس الائمة فى شرح الزيادات ايضا (قوله وان لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو الخ) لان الجمع لا يناسب معنى الغاية لان البر فى هذه المسئلة يتوقف على وجود الفعلين وهو الاتيان والتغدى بصفة التعقيب دون الجمع (قوله على ما ذهب اليه الامام العتابى) يعنى جعل الامام العتابى حتى بمعنى الواو وقال وان تعذر الحمل على الجزاء يحمل على العطف كقولك جاءنى القوم حتى زيد اى وزيد ثم قال وفى قوله ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عندك تقديره ان لم آتك اليوم واتغدى عندك انتهى (قوله وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب) اى عند تعذر الحقيقة وهى الغاية يحمل على المجاز الانسب وهى المجاز بمعنى لام كى اذا صلح لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذى هو سبب ينتهى بوجود الجزاء عادة كما ينتهى بوجود الغاية فان تعذر المجازاة جعل مستعارا للعطف المحض المناسب للغاية وهو الفاء او ثم لان الغاية تجانس التعقيب دون الواو (قوله فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح هذا مثال على طريق اللف والنشر) يعنى اذا قال رجل لرجل عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكى او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل ان هذه الافعال غايات (قوله لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال) يعنى الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار وان لم يكن

للفعل امتداد حقيقة لانه عرض لايبقى فلايتصور امتداده لكن بعض الافعال قد يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس و الركوب و الضرب من هذا القبيل فكان شرط البر المد الى الغاية المضروبة له متصورا واذا كان محتملا للامتداد فلو ترك للضرب يعنى امسك عن الضرب قبل وجود هذه الغاية اعنى الصيحة عتق عبده (قوله لان آخر الكلام وهو التغدية لايصلح لانتهاء الاتيان بل هو داع الى الاتيان) يعنى آخر الكلام وهو قوله حتى تغدينى لايصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس بفعل ممتد يصلح ضرب المدة فيه ففات شرطا الغاية جميعا ولكنه يصلح سببا للتغدية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان بدنى الى المزور فيصلح سببا لاحسان مأتى منه الى الزائر فيكون التغدية صالحة على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد (قوله لان الاتيان) هو السبب اللام فى الاتيان للعهد فالمراد بالاتيان اتيان على وجه التعظيم والزيارة ولا فالاتيان على وجه التحقير بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤذيه فلا يصلح سببا للتغدية فلا يكون شرطا للبر (قوله لان الفعل احسان الخ) اى التغدى من طعام الغير عند الاباحة احسان محض (قوله فلا يصلح غاية للاحسان بل هى داعية الى زيادة الاتيان) اذ الانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حمل حتى على الغاية (قوله ولا يصلح اتيانه سببا لفعله) اى لفعل نفسه وهو التغدى (قوله ولا فعله جزاء الاتيان نفسه) لان المكافى غير المكافى فلا يصلح للمجازاة فحمل على العطف المحض (قوله والى لانتهاء الغاية) وهى مقابلة من ثم لايخلو اما ان تقترن بها قرينة تدل على ان ما بعدها داخل فيما قبلها او غير داخل فيصار اليه قطعا وان لم تقترن بها قرينة فاختلف فى دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها على مذاهب احدها لايدخل الا مجازا لانها تدل على غاية الشئ او نهايته التى هى حده وما بعد الحد لايدخل فى المحدود و لهذا لم يدخل شئ من الليل فى الصوم فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل الثانى عكسه اى انه يدخل ولا يخرج الا مجازا بدليل اية الوضوء الثالث انها مشتركة فيهما لوجود الدخول وعدمه الرابع ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها او جزأ كالمرافق دخل والا فلا الخامس ان كان معه من دخل والحق انه لا مطلق فقد يدخل نحو وايديكم الى المرافق وقد لايدخل نحو اتموا الصيام الى الليل (قوله وقد مر معناه) وهو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل (قوله فيحمل الى عليه) اى على انتهاء الغاية يعنى ان الى حرف جرلها ثمانية معان احدها انتهاء الغاية زمانية كانت او مكانية نحو اتموا الصيام

الى الليل ونحو من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فيحمل عليه ان احتمله الصدر الى الغاية (قوله كاجلت مالى عليك الى شهر وكذلك قولك اجرتك هذه الدار الى شهر) يعنى لما كان الى لانتهاء الغاية استعملت فى آجال الديون لاحتمال صدر الكلام وهو التأجيل والاجارة الانتهاء الى الغاية لان التأجيل والاجارة لتأخير مايدخل فيه كتأجيل الدين حاصله شرطه ان يكون المغيا قابلا للتوقيت (قوله والا) اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها تعلق الى بمحذوف دل عليه الكلام ان امكن كبعت الى شهر حاصله ان المغيا وهو صدر الكلام ان لم يقبل التأجيل والتأخير كالبيع الى شهر فانصرف الى المطالبة ولولاه لكانت المطالبة ثابتة فى الحال (قوله والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف يحمل على تأخيره ان احتمله كانت طالق الى شهر ولا ينوى التنجيز والتأخير الخ يعنى اذا دخل التأجيل على اصل الطلاق كما فى قول الرجل انت طالق الى شهر فلم يكن له نية فيه يحمل الى عندنا على تأخير ايقاع الطلاق الى مضى الشهر لان الى كما لا يدخل فى الشئ لتوقيته يدخل لتأجيل الثبوت ايضا فيصير كالمعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير لانه مما لا يمتد فاما الايقاع فيقبله فينصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطاله وهو كالنصاب عليه لوجوب الزكوة والاجل بحول تأجل الوجوب لا الزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لا يقبل الاجل والوجوب نفسه يقبل فيقبل الاجل عليه فيما يقبله بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه حاصله ان التأجيل ههنا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل فى قوله انت طالق كما دخل فى قوله بعتك بالف الى شهر الالف الا ان ثبوت نفس الدين لا يقبل التأجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل اليه فاوجب تأخيره خلافا لزفر لان عنده وقع الحال وهو رواية عن ابى يوسف لان الى للتأجيل اوالتوقيت وكل ذلك صفة للموجود فلابد من الوجود الحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبله الا ترى انه لو باع عبده بالف الى شهر ثبت البيع الحال ويتأجل الثمن بعد ثبوت البيع الا ترى انه اذا قال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز يطلق فى الحال ويلغو اخر كلامه فاذا صح الغاء كلامه بالنية صح بلا نية لعدم قبول الطلاق التأجيل كذا فى الشروح (قوله فان نوى احدهما فذاك) اى ان نوى التنجيز وقع الطلاق ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ايقاع الطلاق فى الحال وينتهى بمضى الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد

وقع ويلغو التوقيت وان نوى التوقيت والاضافة يتأخر الوقوع الى مضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذا الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى يستعمل فى التأخير كما يستعمل فى الاضافة فصار تقدير الكلام انت طالق مؤخرا الى شهر (قوله والا يقع بعد مضى شهر) اى ان لم يكن له فيه نية اصلا لا التنجيز ولا التأخير يقع الطلاق بعد مضى شهر عندنا لان الى كما يدخل فى الشئ لتوقيته يدخل لتأجيل الثبوت ايضا فيصير كالمعلق به والطلاق بعد وقوعه وان لم يقبل التأجيل لكن الايقاع يقبله فانصرف الاجل اليه احترازا عن الالغاء والابطال كما سبق (قوله كالمرافق فى قوله وايديكم الى المرافق) اعلم ان بعض الغايات داخلة تحت صدر الكلام كما فى قوله كل من هذا الرغيف الى هذا الرغيف ومنه المرافق فانه داخل فى الغسل عندنا و بعضها غير داخل تحت صدر الكلام كالليل فى الصيام والحدود فى البياعات ومنها داخل عند بعض العلماء وغير داخل عند البعض فلابد من جامع يعرف به الداخل من الخارج فلهذا قال فخر الاسلام والاصل فى الغاية اذا كان قائما بنفسه لم يدخل فى الحكم الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة كما سبق وذكر فى الكشاف ان كلمة الى يفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها وخروجها فحكم يدور مع الدليل كما قلنا فى الليل انه لم يدخل فى حكم الصوم لانه يصير وصالا والمرافق يدخل فى الغسل بدلالة تناول اسم اليد الكل وما لا يدخل فنظرة الى الميسرة لان الميسرة لا تدخل فى النظرة ولا يلزم النظرة فى حالتى العسر واليسر ومما يدخل قوله قرأت القرأن من اوله الى آخره انتهى ووجه الدخول ان القرأن يطلق على البعض والكل واذا ذكرت الى مقابلة بمن يدخل آخره بدلالة اسم القرأن المتناول للكل وكذا اذا قال الى ثلثه والى نصفه بخلاف حتى لان المجرور بها يجب ان يكون آخر جزء مما قبلها او يلاقى الآخر فلا تقول قرأت القرأن حتى نصفه او ثلثه كما تقول الى نصفه والى ثلثه (قوله فان اليد يتناول الابط) اى اسم اليد يتناول الابط اعلم ان الى تدل على وجوب الغسل الى المرافق بامر فاغسلوا ولا ينفى وجوب غسل المرافق لان الحد لا يدخل فى المحدود ولا ينفيه التحديد كقولك سرت الى الكوفة فلا يقتضى دخولها ولا ينفيه الا ان غسله ثبت بالسنة فان النبى عليه السلام علم الوضوء الذى لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكى للوضوء كذا فى المبسوط لا بموجب الكلام كالكوفة الداخلة فى السير بحكم العادة لا بموجب الكلام وكذا مسجد الاقصى داخل بحكم الحديث لا بموجب الكلام فلا يرد

النقض بان الموجود المحسوس ليس بداخل فى المغيا ولايحتاج الى تأويل افادة
الى اذاكان ماقبلها متناولا للغاية اسقاط ما وراها أن كان وراء شئ كالمرافق
اقول منشأ الخلاف فى آية الوضوء ان الى حرف مشترك يكون للغاية والمعية
واليد تطلق فى كلام العرب على ثلثة معان على الكفين فقط وعلى الكف
والذراع والعضد فمن جعل الى بمعنى مع وفهم من اليد مجموع الثلاثة اوجب
دخوله فى الغسل ومن فهم من الى الغاية ومن اليد مادون المرفق لم يدخلها
فى الغسل قال الآمدى ويلزم من جعلها بمعنى مع ان يوجب غسلها الى المنكب
لان العرب تسميه يدا وقد يأتى بمعنى مع كقوله تعالى من انصارى الى الله ويزدكم قوة
الى قوتكم ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وايديكم الى المرافق كذا قال الزركشى
(قوله لان الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا الخ) يعنى اذاكان المغيا
وهو صدر الكلام اعنى اليد واقعا عن الجملة قبل ذكر الغاية وهو المرافق يكون
لاسقاط ما وراء المرافق فيثبت المرافق تحت النص الموجب على قول من يسميه
يدا الى الابط لان اسم اليد يتناول موضع الغاية وزيادة عليه فكان الحق من ذكر الغاية
اسقاط ما وراء الغاية بعد تناول اسم المغيا الغاية وزيادة عليه فبقى داخلا تحت
الصدر فان قيل اتفق اهل الاسلام ان قوله الى المرافق متعلق بقوله تعالى
فاغسلوا بلا ريب ولا شك فيكون غاية للفعل الذى تعلق به لا غاية للاسقاط
لان الاسقاط ليس بموجود لفظا ولا بمضمر معنى حتى يكون غاية له قلت كلمة الى
وان كانت بالنظر الى المذكور غاية للغسل كما قال زفر لكنه فى الحقيقة غاية
للاسقاط لان الشئ اذاكان غاية لمد الحكم كان غاية للاثبات اما اذاكان غاية
لقصر الحكم كان غاية للاسقاط نظير الاثبات نحو اتموا الصيام الى الليل هذا غاية
لمد الحكم لان الصوم يقع على الساعات فمده الى الليل كان غاية لمد الحكم فلايدخل
تحت الحكم ونظير الاسقاط قوله تعالى الى المرافق لان اسم اليد يتناول الابط
فيحتاج الى قصر الحكم وهذا غاية القصر فى المرافق واسقاط ماوراه فثبت انه
غاية لقصر الحكم واسقاط ماوراه لا لمد الحكم واثباته والعبرة عند الاصوليين
والفقهاء للمعانى دون المبانى (قوله فاذا دخلها الى جاء الشك فى خروجها
عنه الخ) اى اذا دخل الغاية الى جاء الشك فى خروج الغاية عن المغيا ولاشك
ان خروج غسل المرافق بشك دخول الى عليه عن دخول المرافق قطعا فى يد
المتناول اليه وزيادة عليه لايثبت بشك دخول الى على المحسوس الموجود وهو
المرافق (قوله فلايدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت بنفسها كحائط البستان)

يعنى ان الاصل اذا كان قائما بنفسه بان يكون موجودة قبل التكلم ولا يكون مفتقرة فى وجودها الى المغيا لم يدخل فى الحكم مثل قول الرجل بعت من هذا البستان الى هذا البستان لانها اذا كانت قائمة بنفسه لايصير تابعة للمغيا ولايستتبعها المغيا كما اذا اقران هذا ملك فلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فلايدخل الغايتان فى البيع و الاقرار كذا فى البزدوى (قوله فان قيل القاعدة الاولى ينتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس الخ) يعنى ان القاعدة الاولى وهى ان الغاية تدخل فى المغيا ان تناولها الصدر ينتقض بقولنا قرأت الكتاب الخ لان الكتاب يتناول جميع الابواب الى آخره مع ان باب القياس لم يدخل فى الحكم وهو من الكتاب اقول فيه بحث لان صدر الكلام يقع على الجملة فيكون الغاية لاخراج ما وراها فيبقى باب القياس داخلا بمطلق اسم الكتاب مثل ما قلنا فى المرافق فلايحتاج الى جواب المص (قوله وكذا القاعدة الثانية) يعنى ان القاعدة الثانية وهى ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها لم تدخل فى حكم المغيا ان لم يتناولها الصدر منقوض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى والى الكوفة حاصل السؤال ان الكوفة فى قوله سرت من البصرة الى الكوفة داخلة فى السير عادة وكذا قوله الى المسجد الاقصى داخل فى الاسراء مع انه موجود محسوس قائم بنفسه لايتناول الصدر فالقياس يقتضى ان لايدخل فى الحكم وحاصل الجواب الكوفة داخلة فى السير بحكم العادة لابموجب الكلام وكذا مسجد الاقصى بحكم الحديث لابموجب الكلام فلايرد النقض (قوله وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذاقرن بالكلام غاية الخ) حاصله قال ابو يوسف ومحمد لاتدخل الغاية فى مدة الخيار لان الغد جعل غاية والاصل ان الغاية لاتدخل فى الصدر الابدليل وهذا ماقاله صاحب الكشاف فامادخولها وخروجها فحكم يدور مع الدليل انتهى ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهى اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لوآجر داره الى رمضان اوباع الى رمضان اوحلف لايكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجملة لانه غاية ولايلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة الا انه ثبت بالسنة وذكر القاضى الامام صاحب التقويم معتمد الاصوليين وهو ابو زيد المشهور بالغنى فى آخر هذه المسئلة ان مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مدا الخيار اليه وكذلك المرافق قرن بالغسل والكلام اذاقرن به غاية اواستثناء اوشرط لايعتبر بالمفصول عن القيد ثم يعتبر بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة لما عرف فى مسئلة

تعليق الطلاق بالشرط ومتى جعل كلاما واحدا كان للايجاب الى الغسل لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان لايجتمعان فلا يثبتان الابنصين والنص مع الغاية نص واحد ولان مسئلة اليمين لازمة على طريق ابي حنيفة والاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى اقول واذا كان الكلام للايجاب لا للايجاب والاسقاط فلا يثبتان الابنصين فثبت غسل المغيا بنص الكتاب وغسل المرافق بنص الحديث لابكونه غاية للاسقاط كما سبق (قوله وفي الظرف بان يشتمل المجرور الخ) اقول هذا معنى اصطلاحي للظرف ولها عشرة معان على ما ذكر في المغني وغيره اعلم ان الظرف في اللغة عبارة عن وعاء وفي الاصطلاح عبارة عما اشتمل على شئ آخر حقيقة نحو زيد في الدار او مجازا نحو نظرت في الكتاب وتفكرت في العلم وانا في حاجتك لكون الكتاب والعلم والحاجة شاغلة للنظر والفكر والمتكلم مشتملة على ذلك اشتمال الظرف على المظروف فكانها محيطة بتلك الاشياء من جوانبها كذا قال الدماميني والظرف لايصير مملوا به كالكوز والجوالق ولو صار مملوا به يسمى معيارا كالكيل وكلمة في تجعل ما تدخل عليه ظرفا لما قبلها نحو سرت في يوم الجمعة وركضت في الميدان (قوله اشتمالا زمانيا اومكانيا) اقول قد اجتمعا في قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ومن المكانية ادخلت الخاتم في اصبعي والقلنسوة في رأسي الا ان فيهما قلبا (قوله فالزماني للمعاني والمكاني لها وللذوات) اى اشتمال الزمان مختص بالمعاني لان اشتماله ليس بحرفي بل معنوي واشتمال المكاني يجوز للمعني والذات نحو زيد في الدار او جلوسه (قوله نحو صمت في يوم الاثنين وزيد او جلوسه في الدار) الاول مثال الظرف الزمان الحقيقي والثاني مثال الظرف المكان الحقيقي (قوله او مجازيين) نحو طاب الحال في دولة فلان اذا لم يقدر المضاف اما اذا قدر نحو في زمان دولة فلان يكون حقيقة (قوله ونظرت في الكتاب) وزيد في نعمة وتفكرت في العلم وانا في حاجتك وقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وهذه الامثلة مجاز لان الكتاب والعلم جعلا ظرفا للنظر اي فكرك مجازا والحاجة والقصاص جعلا ظرفا مجازا فكانهما محيطتان بتلك الاشياء من جوانبها لكونها مشتملة على ذلك اشتمال الظرف على المظروف وانما فسرنا النظر بالفكر لان النظر اذا تعدى بفي يكون بمعنى الفكر فيكون مجازا واما اذا كان بمعنى الرؤية يتعدى بالى نحو نظرت الى من حسن الله وجهه فيكون الكتاب ظرفا لرؤيتك حقيقة لاشتمال الكتاب على النظر بمعنى الرؤية كاشتمال اليوم والميدان على السير والركض في قولك سرت

يوم الجمعة وركضت في الميدان كما زعم صاحب البرهان في شرح البزدوي والحق ماقاله المصنف بقرينة التعدية (قوله وحقيقية كانت الظرفية كالقدر المختص بالمظروف) اقول لما قسم معنى الظرف الزماني والمكاني الى الحقيقي والمجازي شرع تقسيم نفس الظرفية الى الحقيقية والاعتبارية فقال في الحقيقية كالقدر المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة وهو صمت في يوم الاثنين فان يوم الاثنين ظرف معياري لايجوز فيه الزيادة والنقصان لان اليوم معيار للصوم فاذا اكل في اوله اوفي آخره اوجزء من اجزائه لايكون صوما فيكون الظرف مختصا بالمظروف فيه بحث لان هذا المثال معيار لاظرف حقيقي الاان يقال ان المراد بالامثلة المذكورة نحو زيد اوجلوسه في الدار الخ فتأمل (قوله او اعتبارية) نصب عطفا على حقيقية لكونها خبر كانت (قوله كالقدر الاشمل نحو زيد في البلد والصلوة في يوم الجمعة) اقول معنى الاشملية في البلد واليوم ظاهر لان المظروف وهو زيد لابد في البلد شاغل في حيز ما وذلك الحيز يكون مشتملا ومحيطا لزيد من جوانبه والبلد يكون مشتملا لذلك الحيز فيكون البلد ظرفا لزيد باعتبار كونه ظرف الزيد لان مستند المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء فيكون اشمل وكذا الصلوة في يوم الجمعة لان يوم الجمعة ظرف لوقت الظهر ووقت الظهر ظرف واسع لصلوة الجمعة فيكون يوم الجمعة ظرف ظرف صلوة الجمعة فيكون يوم الجمعة ظرفا اشمل لصلوة الجمعة وغيرها (قوله فالاقسام اثنى عشر) لان الظرف امازماني اومكاني وكل واحد منهما اما حقيقيين اومجازيين فيكون ستا ونفس الظرفية ينقسم الى الحقيقية والاعتبارية وكل واحد منهما اما ان يكون زمانيا اومكانيا حقيقيين اومجازيين فصار الاقسام اثنى عشر (قوله وسوى اى الازمان بين اثباتها وحذفها في ظرف الزمان) يعني اختلف اصحابنا في حذفه واثباته في ظروف الزمان وهو ان يقول انت طالق غدا او في غد فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء حتى لوقال انت طالق غدا ونوى اخر النهار لايصدق قضاء ويصدق ديانة وكذا اذا قال انت طالق في غد لايصدق قضاء ويصدق ديانة لهما ان حذف حرف الظرف واثباته في الكلام سواء عرفا وعادة الاترى انه لافرق بين قولك خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة وسكنت الدار وفي الدار ارأيت ان معنى قوله غدا وفي غد لايتفاوت في كونهما ظرفا الاانه حذف للاختصار وطلب التخفيف وكان المحذوف كالمصرح به في الحكم فثبت انهما في المعنى سواء فكذا يجب في الحكم سواء (قوله وفرق الامام ابوحنيفة بين اثباتها وحذفها بصحة نية الاخر من الوقت في صورة الاثبات الخ) يعني اذا نوى اخر النهار في قوله

فى غد يصح ديانة وقضاء عنده بخلاف قوله غدا فانه يصدق ديانة لاقضاء
بالاجماع لان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة حرف
الظرف فيقع فى كله فيتعين اوله فلا يصدق فى التأخير واما اذا لم يسقط حرف
الظرف صار مضافا الى جزء مبهم منه فيكون نيته بيانا لما ابهمه فصدقه القاضى
واما اذا لم ينو شيئا تعين الجزء الاول باعتبار السبق وعدم المزاحم واذا نوى
آخر الجزء وهو قصدى اولى بالاعتبار من الجزء الاول ضرورة كذا فى الشروح
(قوله لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لاتصاله بالفعل فيقتضى الاستيعاب
كالمفعول به) يعنى اذا قال الرجل ان صمت الدهر او السنة فعلى كذا انه يقع على
الابد واستيعاب السنة قال فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير ان الفعل اذا اتصل
بالظرف بلا واسطة تقتضى استيعاب المظروف ان امكن لانه يشابه المفعول به
من حيث انه صار معمولا للفعل ومعمولا به ولهذا نصب نصب المفعول به
ولهذا عامل به معاملة المفعول به يقال مررت يوم الجمعة بالنصب كما تقول ضربت
زيدا ويقال الذى سرته يوم الجمعة كما يقال الذى ضربه زيد وقال فى المفصل
وقال الشاعر * ويوما شهدناه سليما وعامرا * الضمير المنصوب راجع الى اليوم وقال
ياسارق الليل فى الدار اضاف الفاعل الى الظرف كما اضافه الى المفعول به فيقتضى
الاستيعاب كالمفعول به حتى كان شرط الحنث صوم جميع السنة (قوله بخلاف
صمت فى السنة) اى بخلاف ما اذا اتصل الفعل بواسطة الظرف لانه اقتضى وقوعه
فى جزء منه (قوله لان الظرف قد يكون اوسع) اى لان الظرف ان لم يكن
معيارا ليس من كونه ظرفا ان يكون مستوعبا لان الظرف يكون اوسع البتة
(قوله فلو نوى فى انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لاقضاء) اى يصدقه
المفتى ويفتى لانه نوى محتمل كلامه ولا يصدقه القاضى لانه متهم لانه غير الكلام
الى ما هو تخفيف عليه ونوى خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء (قوله وفى انت
طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا) يعنى اذا لم يسقط حرف الظرف ونوى آخر
النهار صار مضافا الى جزء منه مبهم فتكون نيته بيانا لما ابهمه فيصدقه القاضى
لان الجزء القصدى اولى بالاعتبار من الجزء الاول لان موجب كلامه وقوعه
فى جزء من الغد وله ولاية التعيين لانه المجمل كما لو اعتق واحدا من عبيده او طلق
واحدة من نسائه فاذا نوى آخر النهار كانت النية تعيينا لما اجمله فيصدق ديانة
وقضاء (قوله لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم)
يعنى ان المسئلة السابقة فيما اذا نوى آخر الجزء واما اذا لم ينو شيئا تعين الجزء

الاول كما في سقوط حرف الظرف باعتبار سبق جزء الاول على سائر الاجزاء
وعدم المزاحم (قوله ويفيد في اذا دخلت في المكان التنجيز) يعني ان اضافة
الطلاق مثلا الى المكان لايفيد التعليق بل يقع في الحال الخ يعني اذا اضيف قوله انت
طالق الى مكان معين بان قال انت طالق في الدار او في البيت طلقت في الحال
لان المكان لايصلح ظرفا للطلاق اذ الظرف للمظروف بمنزلة الوصف للموصوف
ووصف الشيء يصلح مخصصا للموصوف والمكان لايصلح مخصصا للطلاق
بحال لانه اذا وقع في مكان وقع في جميع الامكنة كلها والمرأة اذا اتصفت بالطلاق
في مكان يكون متصفة به في جميع الامكنة بخلاف الوقت فانه يصلح مخصصا
للطلاق لان الطلاق في وقت واحد لايكون واقعا في جميع الاوقات واذا لم يصلح
مخصصا لايمكن ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما كان على خطر الوجود والمكان
موجود ثابت فلايكون شرطا (قوله ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان)
اى ولان التعليق بالموجود وهو المكان تنجيز بخلاف الزمان فان التعليق بالزمان
دون الزمان صحيح لان الزمان معدوم فاذا اضافه الى زمان معدوم يصلح ان
يصير معلقا به فلا يقع في الحال (قوله الا بتقدير فعل كالدخول) اى الا ان يراد
بقوله في الدار اضمار الفعل فيكون التقدير في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
فلايطلق في الحال لان ذكر المحل وارادة الحال وهو الدخول جائز على طريق
المجاز واذا صح مانوى على طريق المجاز كان الدخول مضمرا في الكلام وعلى
طريق الاضمار كان بمنزلة الشرط كما ذكره فخر الاسلام وغيره في قوله انت طالق
في دخولك الدار (قوله بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان)
كما سبق جئتك خفوق النجم وصياح الديك اى وقت خفوق النجم ووقت صياح
الديك (قوله فانه شايع) فيه بحث لان اقامة المصدر مقام الزمان وان كان شايعا لكن
التأويل على التأويل غير شايع فتأمل (قوله اذ لامعاقبة بين الظرف والمظروف الخ)
اقول نعم لامعاقبة في قولك زيد في الدار اما في قوله انت طالق في دخولك الدار معاقبة
بلاشبهة لكونه تعليقا ولافرق بين قوله انت طالق ان دخلت الدار وبين قوله
انت طالق في دخولك الدار في المعاقبة قال صاحب البرهان قال بعض الفقهاء
يجعل مستعارا بمعنى الشرط المحض حتى يقع الطلاق بعد الدخول كما لو قال
ان دخلت الدار للمناسبة بين الظرف والشرط من حيث الجمع لان الظرف مع
المظروف يكون جمعا كالجزاء مع الشرط لكن مراد المص لما لم يصلح فعل
الدخول ظرفا للطلاق لان الفعل لايصلح ظرفا للطلاق على ان يكون الطلاق

شاغلا للظرف لانه عرض لايبقى زمانين فتعذر العمل بحقيقة كلمة فى فيستعار عن معنى المقارنة المناسبة بينهما لان الظرف يقارن المظروف وكذا الشرط يقارن المشروط فحمل فى بمعنى مع فصار قوله فى دخولك الدار بمعنى مع دخولك الدار فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول فلايكون شرطا محضا يقع الطلاق بعده بل وقع مع الدخول فلا يكون بينهما الامقارنة وهو ينافى الشرطية (قوله واذا لا تطلق اجنبية عطف على قوله اذلا معا قبة الخ) يعنى هذا دليل ثان لاصحية قوله الثانى وبيان هذا الدليل ماذكره القاضى الامام فخر الدين ان رجلا لو قال لاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو لم يجعل مستعارا المقارنة لما جعل مشبها به ولو جعل مستعارا عن الشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك (قوله ولذا) اى ولكون الفعل الذى بمعنى الوقت بمنزلة الشرط فى عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت طالق فى مشية الله وفى ارادته وفى رضائه وفى محبته اوفى امر الله اوفى اذن الله اوفى حكم الله اوفى قدرة الله قال فخر الاسلام وعلى هذا مسائل الزيادات انت طالق فى مشية الله وارادته واخواتهما ان الطلاق لايقع كانه قال ان شاء الله الا فى علم الله لانه يستعمل بمعنى المعلوم وقال صاحب البرهان فى تفسير اخواتهما اى فى رضاء الله الى قوله اوفى حكم الله وقال صاحب الكشف قال شيخ الاسلام صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذا قال انت طالق فى مشية الله اوفى ارادته اوفى رضائه اوفى محبته اوفى امره اوفى اذنه اوفى قدرته لايقع الطلاق اصلا الا فى علم الله فانه يقع الطلاق فيه فى الحال ومن هذا علم زيادة اوقدرته فى عدم الوقوع اصاحب الهداية ووجهه ان كلمة فى وضعت للظرفية حقيقة فاذا دخل على الافعال والفعل لايصلح ظرفا حملناه على الشرط اى جعلناه بمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة وهذا فى الافعال التى يصلح الاثبات والنفى فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ واراد ولم يرد واحب ولم يحب وامر ولم يأمر وحكم ولم يحكم واذن ولم يأذن وقدر ولم يقدر لان الله قدر الممكنات ولم يقدر على المحالات والذات والصفات كذا فى البرهان وهذا التحقيق خلاف ما سيذكره المص بعد اسطر ان القدرة بمعنى الاول لايوصف البارى بضدها وهو ظاهر انتهى فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها ابطال الايجاب فصار تقدير الكلام انت طالق ان شاء الله اواراد الله الخ (قوله وتطلق فى) اى بقوله انت طالق فى علم الله تعالى لان المشهور فى استعماله فى المعلوم الخ يقال علم ابى حنيفة رحمه الله اى معلوم ابى حنيفة ومنه قوله تعالى ولا يحيطون بشئ

من علمه اى بمعلوماته فلا يصلح شرطا بل يستحيل لانه تعليق بالموجود
والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود ولهذا لوحلف بعلم الله تعالى
لا يكون يمينا لان معلوم الله متحقق فيقع فى الحال لانه جعل معلوم الله
ظرفا للطلاق والطلاق انما كان فى معلوم اذا كان واقعا لانه لو لم يكن واقعا لكان
عدم الطلاق فى معلوم الله وانه جعل وجوده فى معلوم الله تعالى فيقع فى الحال
فان قيل القدرة تستعمل بمعنى المقدور يقال هذا قدرة الله اى مقدوره مع ذلك
يصح التعليق بقوله انت طالق فى قدرة الله على ما نقله صاحب الكشف من
صاحب الهداية فكذلك فى علم الله قلت لانسلم ان القدرة تجئ بمعنى المقدور
ومعنى قوله هذا قدرة الله اى اثر القدرة فاقيم المضاف اليه مقام المضاف كما فى قوله
تعالى واسئل القرية لانها فى معنى المقدور (قوله او لان اتصافه تعالى بضده
محال الخ) يعنى ان العلم من الافعال التى يصح وصف الله بها و لايصح نفيها
كالعلم فانه يصح وصف الله به ولايصح نفيه عن ذات الله تعالى فانه لايقال يعلم
شيئا ولايعلم شيئا فانه عالم بالموجودات والمعدومات قال الله تعالى لايعزب عنه
مثقال ذرة اى مثقال نملة فى السموات والارض وحينئذ لا يكون تعليقا بل يكون
تنجيزا فوقع الطلاق فى الحال (قوله اذا عرفت هذا الخ) اقول هذا جواب سؤال
مقدر تقديره لما كان العلم من الافعال التى يصح وصف الله بها ولايصح نفيها
عنه تعالى لايكون تعليقا بل يكون تنجيزا فوقع الطلاق فكذلك القدرة لا يصح
نفيها عنه تعالى فيكون تنجيزا ومع هذا لم يقع الطلاق فى قوله فى قدرة الله فصار
تعليقا فاجاب بقوله اذا عرفت هذا الخ حاصله يمكن فى قدرة الله ان يراد من
القدرة التقدير فانه صح قدر هذا اولم يقدر ويؤيده قوله تعالى فقدرنا فنعم
القادرون قرئ بالتشديد والتخفيف فكان كالمشية والارادة فصح تعليقا فلا يقع
الطلاق بالاضافة اليها اقول لاحاجة الى هذا التكلف لانه يمكن ان يقال نفى
عنه القدرة باعتبار المحالات والذات والصفات كذا فى البرهان كما سبق (قوله
والقدرة بمعنى الاول لايوصف البارى بضده وهو ظاهر الخ) اقول وجه الظهور
بالنسبة الى الممكنات والا فلا ظهور كما قدمناه (قوله ومن اسماء الظروف مع
وفى المغنى مع اسم بدليل التنوين) فى قولك معا ودخول الجار فى حكاية سيبويه
ذهبت من معه وقرأ بعضهم هذا ذكر من معى وتسكين عينه لغة غنم وربيعة
لاضرورة خلافا لسيبويه واسميتها باقية وقول النحاس انها حينئذ حرف
بالاجماع مردود ويستعمل مضافة فيكون ظرفا انتهى اقول هذا الوجه

مراد المصنف لحصر التمثيل فيه وفي هذا المقام تفصيل لكن لا يساعده المقام

(قوله سواء وصف به ما قبله او ما بعده) اعلم ان الظرف اذا قيد به الضمير كان صفة لما قبله حاصله ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به ضمير كان صفة للمذكور اولا وان اتصل به ضمير كان صفة المذكور آخرا ومحصوله اذا ذكر مع بلا ضمير يكون وصفا للاول سواء دخل مع على التابع او على المتبوع واذا ذكر مع ضمير يكون وصفا للثاني فيقع الثنتان لان الجمع في وسعه وقد دل مع الجمع بينهما فحملناه على القرآن تحقيقا لمراده وانما قال المصنف سواء وصف به ما قبله او ما بعده الخ لان بعض اسماء الظروف كقبل وبعد اذا وصف بهما ما قبلهما او ما بعدهما فلهما حكم آخر بيانه جاءني زيد قبل عمرو كانت القبلية لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبلية صفة لعمرو واو قال جاءني زيد بعد عمرو كانت البعدية صفة لزيد وقال بعده عمرو كانت البعدية صفة لعمرو فقبل بلا ضمير كبعد مع الضمير وقبل مع الضمير كبعد بلا ضمير فان قيل قوله جاءني زيد قبل عمرو كيف يكون صفة لزيد والصفة تابعة للموصوف في الاعراب وهذا يخالف وقوله قبله عمرو كيف يكون صفة لعمرو والصفة مقدمة على الموصوف وهذا خلاف الاصول والقياس ان يكون الظرفان صفة للاول ذكرا قلت القياس ان يكونا صفة الاول عند النحويين اما عند اهل التحقيق فصفتيه قبل وبعد من حيث المعنى لا من حيث اللفظ لانه من حيث اللفظ منصوب على الظرفية فيكون التقدم الذي هو مدلول كلمة قبل اوالتأخر الذي هو كلمة بعد اما صفة المذكور اولا او صفة المذكور آخرا وهذا ما تيسر لنا من التحقيق وان اردت الكشف والبرهان لهذا الكلام فارجع الى برهان البزدوي وكشفه (قوله فتقع طلقتان ثنتان) اي تقع الثنتان معا لان مع للقران فيتوقف الاولى على الثانية ولا ينفصل احدهما عن الآخر فوقعا معا قبل الدخول وبعد الدخول بالطريق الاولى وهذا معنى قوله مطلقا اي سواء دخل بها اولا انتهى (قوله وقبل للتقديم) اي للسبق للمضاف اليه واذا اضيف الطلاق بالقبلية نحو ان يقول انت طالق قبل شهر رمضان اوقبل دخولك الدار طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود المضاف اليه قال الله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولا نفاد للكلمات ولا وجود للنفاد فلا يحتاج في تأويل الآية الى ان يجعل قبل بمعنى النفي كما قال الزركشي مستدلا بقول الشاعر ※ يا ليتني يوم خيبة قبل شره ※ اي لا شر فيه وكذا لا يتوقف على وجود المضاف اليه قوله تعالى آمنوا بما انزلنا مصدقا لما معكم

من قبل ان نطمس وجوها والايمان منهم صحيح فى الحال غير موقوف على الطمس لهم وكذلك قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فالاعتاق غير موقوف على المساس فثبت انه لوقال انت طالق قبل دخولك الدار تطلق فى الحال (قوله لغيرها) اى لغير الموطؤة وانما قيد بقوله لغيرها لانه اذا كان بعد الدخول يقع ثنتان فى جميع التقادير (قوله وذلك) اى بيان وقوع طلقة واحدة فى غير الموطؤة فى قوله انت طالق واحدة قبل واحدة (قوله لان القبلية قائمة بالواحدة السابقة الخ) اى لان القبلية فى قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة الاولى فيقع الاولى لان الاقرار بطلاق سابق يكون ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى السابق الذى ليس فى وسعه ايقاعه فى الحال لانه غير قادر عليه فالواقع فى الماضى واقع فى الحال فثبت ما فى وسعه ليس فى وسعه فلا يقع الثانية لفوات المحل لكونها غير موطؤة الا ترى اذا قال انت طالق واحدة وواحدة ولم يذكر قبل لوقعت الاولى والغت الثانية لعدم بقاء المحل فاذا اكد بالقبلية فبالطريق الاولى ان يقع الاولى دون الثانية (قوله ويقع ثنتان فى قوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لانها فاعل الظرف الخ) اى لان الوحدة الثانية فاعل قبل فيكون القبلية صفة للوحدة الثانية فاقتضى ايقاعها فى الماضى وايقاع الاولى فى الحال فيقترنان لانه ليس فى وسعه تقديم المتأخر لكن فى وسعه القران كما اذا قال واحدة معها واحدة فثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه تصحيحا للكلام مهما امكن وهو القران ولم يثبت قدر ما ليس فى وسعه وهو ايقاعه فى السابق (قوله وبعد بالعكس) اى لوقال لغير الموطؤة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان الخ لان قوله بعد واحدة صفة الاولى فاقتضى ايقاع الاولى فى الحال لان البعدية صارت صفة للاولى فيوجب تأخير الاولى وليس فى وسعه تأخير الاولى بعدما اوقعها والجمع بينهما فى وسعه فثبت قدر ما كان فى وسعه وصارت انت طالق واحدة بعد واحدة فى معنى مع واحدة تصحيحا للكلام مهما امكن (قوله ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة الخ) لان قوله بعدها بالضمير صفة للاخيرة فتبين غير الموطؤة بالاولى فتلغو الثانية لفوات المحل الا ترى ان الثانية اذا لم يؤكد بالبعدية لا يقع الثانية فاذا اكدها فلا يقع بالطريق الاولى فان قلت ما قلت منقوض فى الاقرار بالمال كما اذا قال لفلان على درهم بعد درهم او درهم بعده درهم يلزمه درهمان على التقديرين قلت لو قال لفلان على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد كما فى الطلاق لان القبلية صفة للمذكور اولا ولو قال درهم قبله درهم فيلزمه درهمان ثبت ان الطلاق والاقرار بالمال فى هذه الكلمة

سواء اما لو قال لفلان على درهم بعد درهم فيلزمه درهمان ولو قال درهم بعده
درهم فالقياس فيه ان لا يجب الا درهم كالطلاق وفي الاستحسان يلزمه درهمان
والفرق ان وقوع الطلاق بعد وقوع الطلاق في غير المدخول بها غير ممكن
اما لزوم المال بعد اللزوم ممكن وقد اشار اليه فخر الاسلام بقوله وحكمهما
في الطلاق ضد حكم قبل ومسئلة الفرق مذكور في المبسوط كذا في الشروح
(قوله وعند للحضرة الحقيقية الخ) اقول هذا موافق لعبارة ابن مالك لانه قال
عند اسم للحضور انتهى والصواب ان يقول اسم لمكان الحضور فانه ظرف
لا مصدر وتأتي ايضا لزمانه نحو قوله عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى
وجئتك عند طلوع الشمس ومخالف لعبارة الزركشي لانه قال عند ظرف مكان
بمعنى لدن الا ان عند معرفة وكان القياس بناؤها لافتقارها الى مضاف اليه
كلدن واذ ولكن اعربوا عند لانهم توسعوا فيها فاوقعوها على ملك الشخص
حضره اوغاب عنه بخلاف لدن فانه لا يقال لدى فلان الا اذا كان بحضرة
العامل فعند بهذا الاعتبار اعم من لدن ويؤيده ما في المغني تقول عندي مال
وان كان غائبا ولا تقول لدي مال الا اذا كان حاضرا قاله الحريري وابو هلال
العسكري وابن الشجري وزعم المعري انه لا فرق بين لدى وعند وقول غيره
اولى بالقبول انتهى اقول في قول الزركشي ولكن اعربوا عند لانهم توسعوا
انتهى نظر لانه قال ابن مالك ومن الظروف عادم التصرف كفوق وتحت وعند
ولدن ومع وبين بين انتهى وقال الدماميني في شرح التسهيل ولا يرد على المص
ما حكاه ابن الشجري عن البصريين والكوفيين جميعا من عندها لان دخول
من لا يقدح في عدم التصرف انتهى اقول فيه بحث لان قوله لان دخول
من لا يقدح في عدم التصرف الخ يقتضي ان يكون مبنيا على الفتح عند دخول
من مع ان دخول من يجره كقوله تعالى وآتيناه رحمة من عندنا الآية ويؤيده
ما في المغني ان جرها بمن اكثر من نصبها حتى انها لم يجئ في التنزيل منصوبة وجر عند
كثير وجر لدى ممتنع انتهى وقد يحذف نون لدن قال الله تعالى والفيا سيدها
لدى الباب وهذا ما لدى عتيد كذا في الزركشي اعلم ان عند اسم للحضور الحسي
نحو قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده وقد يكون للحضور والقرب المعنويين نحو
قال الذي عنده علم من الكتاب وازل عندك اي قربك واذا ثبت ان عند
للقرب فتارة يكون حقيقيا كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وتارة يكون مجازيا اما قرابة المنزلة والزلفى كقوله تعالى

بل احياء عند ربهم يرزقون ان الدين عند ربك انى ابيت عند ربى اوقرب الشريف رب ابن لى عندك بيتا فى الجنة وفى عند احوال كثيرة فى النحو لكن لايعده المقام وانت عرفت من هذا التحقيق ان قول المص وعند الحضرة الحقيقية منظور فيه فتأمل (قوله ويدل على الحفظ لا اللزوم فى الذمة) اى لما كانت عند وضعت الإخبار عن كون الشئ بحضرة فلان فيدل فى الشرع على الحفظ كما لوقال رجل لرجل وضعت هذا الشئ عندك يجب عليه الحفظ وهذا يدل على طلب الحفظ منه حتى لضيعه بترك الحفظ يصير ضامنا الايرى ان رجلين اوكانا جالسين فى مجلس واحد فترك احدهما متاعه عند صاحبه يجب عليه الحفظ حتى اوضيعه بترك الحفظ صار ضامنا بتركه فثبت ان الحضرة يدل على الحفظ (قوله وعندى الف وديعة لادين) لانه ذكر فى المبسوط اوقال لفلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى يحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ويحتمل القرب فى الذمة فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة (قوله الا اذا وصل المقر دينا فيحمل عليه لانه محتمله فى الجملة الخ) اقول قوله لانه محتمله فى الجملة اشارة الى انه مجمل يحتمل ان يكون للوديعة وان يكون الاقرار بالدين واما قول فخر الاسلام وعند للحضرة حتى اذا قال لفلان عندى الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه انتهى فاشارة الى انه للوديعة محكم لا يحتمل غيره (قوله او الحكمية عطف على قوله فى الجملة) يعنى اذا وصل المقر بعند دينا يحمل عند عليه لان الدين محتمل عنه فى الحكمية لانه يراد تارة بعند الحكم كقوله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون اى فى حكم الله تعالى وكذا قوله تعالى وهو عند الله عظيم اى فى حكم الله تعالى وقوله تعالى ان كان هذا هو الحق من عندك اى فى حكمك وقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اى فى حكمه تعالى فاذا ثبت ان يكون الحكم محتمل عند فيحمل عليه لكونه محتمله والحكم انما يكون دينا لانه امر حكمى لا وديعة (قوله ومن كلمات الشرط عممها لان بعضها اسماء) اى عمم المص كلمات الشرط من حروف المعانى بذكر كلمات الشرط بدل حروف الشرط مع ان البحث فى باب حروف المعانى لان الاصل فى هذا الباب حرف ان وهو حرف خاص ليس له معنى آخر والبواقى كاذ واذا واذ ما واذا ما ومتى ومتيما وكل وكلما ومن وما وغيرها اسماء اقول حاصله تعريض لفخر الاسلام لانه قال ومن ذلك حروف الشرط وهى ان واذا واذا ما الخ قوله حرف ان وهو حرف خاص ليس له معنى آخر الخ اشارة الى ان بعضها اذا واذا ما ومتى ومتيما يجئ اسما وحرفا مثلا

اذا نوعان ظرف و مفاجأة فالتي للمفاجأة خرجت فاذا السبع وتجئ اسما وحرفا فاذا كانت اسما كانت ظرف مكان وان كانت حرفا كان من حروف المعاني الدالة على المفاجأة كذا في الزركشي وكذا متى تجئ حرفا بمعنى من اوفي كذا في المغني والبواقي من كل وكلما ومن وما اسماء بالاتفاق ومن هذا ظهر الجواب من طرف فخر الاسلام ان كون هذه الكلمات من حروف المعاني من باب التغليب فلكل وجهة (قوله ان وهو اصل فيه) اى في الشرط لانه لمحض الشرط الخ اى حرف ان فهو الاصل في هذا الباب لانه وضع للدلالة على كون الجملة الواقعة بعده شرطا والجملة الثانية بعد الجملة الاولى جزاء للشرط وقد صارت الجملتان جملة واحدة بواسطة حرف ان ليس له معنى آخر (قوله وتدخل امرا معدوما الخ) وانما يدخل ان على امر معدوم متردد الوجود والامر الموجود متحقق لامتردد (قوله لكنه على خطر الوجود) اى على تردد بين ان يوجد و بين ان لايوجد هذا القيد احتراز عن المستحيل لانه واجب العدم وليس بمتردد بين ان يكون وبين ان لايكون واحتراز ايضا عن امر يكون موجودا غالبا عادة كمجئ الغد وطلوع الشمس فانهما غير متردد الوجود فتقول ان زرتني فاكرمك ولايجوز ان جاء غد فاكرمك وكذا لايجوز ان طلعت الشمس اكرمتك وانما يقال اذا جاء غد واذا طلعت الشمس اكرمتك ولاتدخل على الاسم لان معنى الخطر في الاسماء لاتحقق فان قيل كيف دخل في قوله تعالى ان امرء هلك ان امرأة خافت من بعلها قلت هذا من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة اتفقوا على ان حرف الشرط تدخل على الفعل دون الاسم (قوله فالشرط في قول الزوج لها ان لم اطلقك فانت طالق لايوجد الا عند الموت الخ) اى عند موت الزوج او الزوجة قال الزركشي في برهانه في مبحث اذا ان المشروط بان اذا كان عدما لم يمتنع الجزاء في الحال حتى يتحقق اليأس من وجوده مثل ان اطلقك فانت طالق لاتطلق الا في آخر العمر لان قوله لم اطلقك تعليق للطلاق على امتناع التطليق ولايتحقق ذلك الابموته غير مطلق ولو كان العدم مشروطا باذا وقع الجزاء في الحال مثل اذا لم اطلقك فانت طالق تطلق في الحال لان معناه انت طالق في زمان عدم تطليق لك فأى زمان تخلف عن التطليق يقع فيه الطلاق انتهى ملخصا اقول هذا فرق بين ان واذا في الاحكام المخالفة بينهما ولهما موافقة في بعض الاحكام فالتفصيل في برهانه فارجع ثم قال فخر الاسلام واثر حرف ان ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق اى

اى الى ان يبطل التعليق عندوجود الشرط فاذا وجد الشرط فصار علة عندنا وعلى هذا قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لاتطلق حتى يموت الزوج فيطلق فى آخر جزء من اجزاء حيوته لان العدم لايثبت الابقرب موته وكذلك اذا ماتت المرأة طلقت ثلثا قبل موتها فى اصح الروايتين انتهى (قوله ففى موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار) يعنى فائدة الطلاق فى الموطوءة قبيل موت الزوج لايظهر لانها ميراثالانها فارة (قوله ولغيرها لا) اى اذا كانت الزوجة غير موطوءة لاميراث لها يعنى يظهر فائدة الطلاق قبيل موت الزوج فى غير المدخول بها بعدم وجوب عدة الوفات وعدم كمال المهر وعدم الارث وعدم جواز غسل الزوج كذا فى شروح البزدوى (قوله فلايشترط فيه مايشترط لحقيقة التنجيز من القدرة) يعنى ان المعلق بالشرط كالمرسل حكما لاحقيقة فلايشترط فيه مايشترط فى الحقيقة الاترى ان العاقل اذا علق الطلاق بالشرط ثم جن ثم وجد الشرط وقع الطلاق وان لم يتصور منه ايقاع الطلاق فى حالة الجنون شرعا (قوله فان قيل سلمنا وقوعه بموته) اى سلمنا وقوع الطلاق بموت الزوج لتحقق العجز منه قبل الموت كما اشرف على الهلاك (قوله لكن ينبغى ان لايقع بموتها) لان التطليق ممكن مالم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لايتصور الوقوع حاصل السؤال ماذكره صاحب النوادر قال انه لايقع لانها مالم تمت فالتطليق من الزوج متصور والعجز يتحقق بموتها فلو قلنا بوقوع الطلاق اوقع بعد موتها وانه محال بخلاف جانب الزوج فانه يتحقق العجز منه قبيل الموت كما اشرف على الهلاك انتهى (قوله بل يتحقق العجز عن الايقاع قبل الموت الخ) يعنى وقع الطلاق عليها قبيل موتها لان العجز عن ايقاع الطلاق من الزوج متحقق قبيل موتها لان العجز بفوت المحل لان المحل الشرط اوجود الفعل فلايتصور الايقاع بدون المحل (قوله لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولايتصور ذلك الخ) هذه العلة جواب سؤال مقدر وتقديره ان العجز عن الايقاع عليها قبيل الموت غير متحقق فى موتها لان التعليق ممكن فاجاب بقوله لان من حكم الايقاع ان يعقبه الوقوع وذلك الزمان الذى اتصل باخر جزء من اجزاء حيوتها صالح للوقوع لاللايقاع والوقوع معا فالعجز عن ايقاع الطلاق يتحقق قبيل موتها فيكون الوقوع متصلا بالجزء الذى لايتجزى فى آخر عمرها فيوجد بعض العلة وهو الوقوع دون البعض وهو الايقاع فثبت العجز من الزوج قبيل موتها فان قيل ان الزمان القليل المتصل بالموت ان لم يصلح للايقاع كيف تحقق فيه

بشرط الحنث لان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فلابد لوقوع
الجزاء من زمان يصلح للايقاع والوقوع قلت انت عرفت جوابه ان المعلق
بالشرط كالمرسل حكما لا حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط في الحقيقة كما اذا وجد
الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا (قوله او للمضي لغة) وكذا عند النحويين
فلا وجه لتخصيصه باللغة (قوله لانها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول) فعلم ان
لو للمضي لان انتفاء الشئ لانتفاء الشئ انما يكون في الماضي قال بدر الدين ابن
مالك لو للتعليق في الماضي كما ان ان للتعليق في المستقبل ومن ضرورة كون الشرطية
التعليق في الماضي ان يكون شرطهما منفي الوقوع لانه لو كان ثابتا كان الجواب
كذلك فان قيل كيف يستقيم ذلك ونحن قاطعون بان انتفاء الاول لانتفاء الثاني
من حيث المعقول الا ترى انك اذا قلت لو كان هذا انسانا لكان حيوانا صدق
ووجب ان يكون نفي الحيوانية مستلزما لنفي الانسانية لا العكس الذي صار اليه
النحويون فانه على نقيض المعقول فانه يستلزم ان يكون كل حيوان انسانا وهو
فاسد قلت ما اقتضاه المعقول مقطوع به من جهة العقل وما قاله النحويون
من جهة الوضع فيجب تأويله على وجه قريب وذلك انهم قصدوا ان لو تدل
على انتفائه مسببا الاول لا الانتفاء مطلقا لما يؤدي من الفساد المقطوع به عقلا
فالتفصيل في امالي ابن الحاجب فارجع ثم اعلم ان المشهور لو امتناع الثاني
لامتناع الاول وعند البعض لو تدل على امتناع الجواب لامتناع الشرط وفيه
تفصيل في النحو لكن هذا المحل يحتاج الى تمهيد مقدمة حتى يظهر عدم
اطراد ما قاله المص توضيحها ان النحاة ذكروا ان لها مع شرطها وجوابها
اربعة احوال احدها ان يتجردا من النفي نحو لو جئتني لاكرمتك وحينئذ يدل
على انتفاء الامرين وهو ما قاله المص وسموها حرف وجوب لوجوب ومنه قوله
تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وكذا قوله تعالى
ولو ارادوا الخروج لاعدوا لها عدة وقوله او تقول لو ان الله هداني لكنت
من المتقين اي ما هداني بدليل قوله بعده بلى جواب نفي وثانيها ان يقترن بها
حرف النفي ويسمى حرف امتناع لامتناع نحو لو لم يكرمني لم اكرمك فيقتضي ثبوتهما
لانهما للامتناع فاذا اقترن بها حرف النفي سلب عنهما الامتناع فحصل الثبوت
لان سلب السلب ايجاب فلا يكون هذا مما ذكره المص وثالثها ان يقترن حرف النفي
بشرطها دون جوابها وهي حرف امتناع لوجوب نحو لو لم يكرمني اكرمك
ومعناه عند الجمهور انتفاء الجزاء وثبوت الشرط ورابعها عكسه وهي وجوب

لامتناع نحو لو جئتني لم اكرمك فيقتضي ثبوت الجزاء وانتفاء الشرط وانت عرفت ان غير الوجه الاول لايوافق ما قاله المص فتأمل (قوله في لودخلت الدار لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان لايعتق الخ) قال صاحب الكشف ان لو للماضي يقول لوجئتني لاكرمتك وهو معنى قولهم لو لامتناع الشيء لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع الاول لان الفعل في الزمان الماضي اذا عدم استحال وجوده فيه بعد كان الثاني ايضا ممتنعا ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبده لودخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لايعتق لان معناه لوكنت دخلت الدار امس لصرت حرا ولا تعلق لهذا الكلام بالمستقبل الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو يستعمل في معنى الشرط في الاستقبال كان انتهى اقول استعمال لو في معنى ان جائز عند النحاة ايضا قال في المغني الثاني من اقسام لو ان يكون حرف شرط في المستقبل الا انها لاتجزم انتهى وقال اكثر النحاة ان لو في قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم بمعنى ان اي وليخش الذين ان شارفوا ان يتركوا (قوله استعارة لان كما في قوله تعالى ولو اعجبك ولو كره الكافرون) اي وان اعجبك حسنه لان الحسن الماضي لايعجبه بل الحسن في الحال والاستقبال وكذا لو كره الكافرون اي ان كره الكافرون لان المراد الله اعلم من الكراهة الكراهة في الحال والاستقبال لا الكراهة الماضية فقط (قوله كعكسه في قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته) اي استعمل لو بمعنى ان كما ان ان استعمل بمعنى لو يعني لو كنت قلته لان المراد القول في الدنيا وهو ماض فاذا ثبت ماذكر فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لايقع حتى تدخل (قوله ولانص عنهما) اي عن ابي حنيفة ومحمد اقول اراد التعريض على فخر الاسلام لانه قال وقد روى عن ابي يوسف ومحمد فيمن قال انت طالق لودخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار انتهى قال صاحب الكشف رواه ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف قال ولو بمنزلة ان كذا في كتاب حقايق الحروف وليس فيه ذكر محمد ولذا لم يذكره شمس الائمة في اصول الفقه وليس في هذه المسئلة نص عن ابي حنيفة والى ان هذه المسئلة من النوادر اشار الشيخ بقوله وقد روى انتهى وقال صاحب البرهان هكذا روى ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف واشار الشيخ الى ان هذه المسئلة مروية عنهما دون ابي حنيفة انتهى اقول قول صاحب الكشف والى ان هذه المسئلة من النوادر واشار

الشيخ بقوله وقد روى وقوله ايضا وليس فيه ذكر محمد الخ تعريض على فخر الاسلام بان محمدا لم يذكر ولا نص له في النوادر فيه بحث لان قول فخر الاسلام وقد روى عن ابي يوسف ومحمد كيف يشير الى ان هذه المسئلة من النوادر لجواز ان يكون مرويا عن ابراهيم بن رستم او عن الكرخي او عن غيرهما والشيخ ثقة في النقل ويؤيده قول صاحب البرهان واشار الشيخ الى ان هذه المسئلة مروية عنهما دون ابي حنيفة انتهى (قوله وقد تدخل اللام في جوابه لفسدتا) اقول هذا فرق بين لو وان لان اللام تدخل في الجملة التي هي جواب لو لتأكيد الارتباط بين الجملتين نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا (قوله وقد لا تدخل) قال صاحب البرهان يجوز حذفها ايضا نحو قوله تعالى لو نشاء جعلناه اجاجا بدلالة قوله تعالى لو نشاء لجعلناه حطاما انتهى فيه نظر لانه قال ابن هشام في المغنى والغالب على المثبت دخول اللام عليه نحو لو نشاء لجعلناه حطاما ومن تجرده منها لو نشاء جعلناه اجاجا والغالب على المنفى تجرده منها نحو ولو شاء ربك ما فعلوه ومن اقترانه بها قوله * لو نعطى الخيار لما افترقنا * ولكن لا خيار مع الليالى * انتهى فتأمل (قوله لا الفاء اصلا حتى اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع في الحال الخ) لان لو لا تعمل في الجزم اصلا لانها للماضى والفاء الجزائية انما تدخل في جملة لو كان مكانها الفعل المضارع يجزم وكلمة لو لا تعمل في الجزم لانها يختص بالماضى والجزم يختص بالمضارع حاصله ان الفاء في مقام المضارع المجزوم فلهذا لا تدخل في جواب لو فان دخل فلا يعتبر التعليق فيقع في الحال (قوله كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالواو الخ) قال صاحب الكشف قال ابو الحسن الاهوازى اذا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال كما لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لان الفاء لا تدخل بجواب لو كما ان الواو لا تدخل جواب ان واجاز ابن مالك ان يكون جواب لو بالفاء وانشد لو كان قتلى باسلام فراحة اى فهو راحة وتأوله ابنه بدر الدين على ان فراحة معطوف على قتلى والجواب محذوف قال في بيان حقايق الحروف هو كما قال الاهوازى ان الفاء لا تدخل في جواب لو عند النحاة بلا خلاف فاما عند الفقهاء فليس كذلك لانى سألت القاضى اباعاصم العامرى عن هذه المسئلة فقلت لو ان رجلا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار وما سألته عن العلة والعلة فيه ان لو شرط صحيح كأن وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الآخر كما ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان في جواز دخول الفاء في جوابه قال

ولان الفقهاء لايعتبرون الاعراب لان العامة تخطئ وتصيب فيه الا ترى انه رجلا
لو قال لرجل زنيتِ بكسر التاء ولامرأة زنيتَ بفتح التاء يجب حد القذف
في الصورتين لما ذكرنا انتهى حاصله لايقع الطلاق قبل الدخول عند بعض
الفقهاء في دخول الفاء على جواب لو ما لم يوجد الشرط لان لو لما صار بمعنى ان
يجوز دخول الفاء في جوابه فيحصل الارتباط بالفاء كما يحصل باللام فلا يقع الطلاق
وعندي ماقاله المص وجه وجيه لانه امر الدين فيقع قال الزمخشري وقد تجئ لو
للتمني كقولك لو تأتيني فتحدثني كما تقول ليتك تأتيني فتحدثني فقال ابن مالك ان
اراد به الحذف اى وددت تأتيني فصحيح وان اراد بها موضوعة للتمني فغير صحيح
لانها لو كانت موضوعة له ماجاز ان يجمع بينها وبين فعل التمني لا يقال تمنيت
ليتك تفعل ويجوز تمنيت لو تقدم وكذلك امتنع الجمع بين لعل والترجي وبين الا
واستثناء كذا في البحر اقول لايرد بقوله قول الزمخشري لانه امام في النحو والقول قوله
في مذهبه (قوله ولولا في المنع كالاستثناء) اى لولا في المنع كالاستثناء اى لولا في منع الحكم
بمنزلة الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يعني ان الاستثناء يخرج عن الايجاب والاعتبار
حتى لايتعلق به الحكم فكذلك هذه الكلمة (قوله يعني ان لولا لما دل على امتناع
الشئ لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع مايترتب عليه فصار كالاستثناء) وتحقيقه
ماقاله صاحب الكشف ان لولا لامتناع الشئ لوجود غيره زايدت على كلمة لو لا
لتخرجه من امتناع الشئ لامتناع غيره ويسمى لا هذه المغيرة لمعنى الحرف ولايقع
بعدها الا الاسم المبتدأ فاذا قلت لولا زيد كان مرفوعا بالابتداء وخبره محذوف
حذفا لازما والتقدير لولا زيد موجود لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفا لازما
لطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا ولان الحال يدل عليه ويدخل
في جوابها اللام للتأكيد ايضا فاذا قال انت طالق لولا صحبتك او لولا حسنك
او لولا حبك اياي لا يقع الطلاق في الحال لما فيه من معنى الشرط وهو ربط
احدى الجملتين المتباينتين بالاخرى وامتناع الجزاء او اثر الشرط هو الربط والمنع
الا ان في الشرط الحقيقي يتوقف وجود الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا توقع
في الجزاء اصلا لانه لايستعمل في المستقبل ولهذا قالوا ان لولا بمنزلة الاستثناء
نص عليه شمس الائمة في اصول الفقه لان الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يخرج
الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة الا ترى
انه لو زال حسنها او مات زيد في قوله انت طالق لولا حسنك او لولا زيد لاتطلق
وقد روى ابراهيم رستم عن محمد في قوله انت طالق لولا ابوك او اخوك او لولا حسنك

انها لانطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصره عن محمد في قوله انت طالق اولا دخولك الدار انها لاتطلق و تجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء انتهى حاصله ان قوله انت طالق يوجب الطلاق وقد منعه بوجود الدخول فعمل عمل الشرط في المنع و الشرط في الحقيقة هو المعدوم على خطر الوجود وههنا الدخول موجود فلا يكون فيه معنى الشرط ولوكان فيه معنى الشرط لوقع الطلاق عند وجود الشرط وهو زوال الدخول فاذا لم يوجد معنى الشرط قال الفقهاء ان هذه الكلمة بمنزلة قوله ان شاء الله واذا كان كذلك فقد خرج الكلام عن كونه موجبا واذا لم يبق موجبا لايقع الطلاق بخلاف سائر الشروط اقول في قوله وحذف الخبر حذفا لازما الخ بحث ذهب الرماني وابن الشجري والشلوبين وابن مالك الى انه يكون كونا مطلقا كالوجود والحصول فيجب حذفه وكونا مقيدا كالقيام و القعود فيجب ذكره ان لم يعلم وان علم يجوز الامران ويمكن ان يقال ماذكره مذهب منصور وهو مذهب الجمهور قالوا يجب كون الخبر كونا مطلقا محذوفا فاذا اريد كون المقيد لم يجز ان تقول اولا زيد قائم ثم اقول قوله لايقع بعدها الا الاسم المبتدأ منظور فيه ايضا لقوله تعالى اولا تستغفرون الله ولولا اخرتني الى اجل قريب ولولا جاؤا عليه باربعة شهداء ولولا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قربانا الهة ولولا انزل اليه ملك فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها قلت يمكن ان يقال ماذكره في اولا الذي دل على امتناع الثاني لوجود غيره وهو الارتباطية واما اولا الداخلة على الفعل ان كان ماضيا فللتوبيخ والتنديم وان كان مضارعا فللتحضيض والعرض فالتفصيل في المغني وغيره (قوله واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف فقط الخ) اقول الاولى ان يقتصر على قوله ولاجزم للمضارع بترك قوله فقط بحيث لامجازاة الخ قال الزركشي ان تجزم الفعل المضارع اذا دخلت عليه واذا لاتجزمه لانها لاتمحض شرطا بل فيها معنى التزام الجزاء في وقت الشرط من غير وجوب ان يكون معللا بالشرط وقد جاء الجزم بها اذا اريد بها معنى ان واعرض عما فيها من معنى الزمان كقوله واذا تصبك خصاصة فتحمل انتهى لكن المصنف رحمه الله قلد فخر الاسلام لانه قال فخر الاسلام واما اذا فان مذهب اهل اللغة والنحو من الكوفيين فيها انها تصلح للوقت وللشرط على السواء فيجازى بها مرة ولايجازى بها اخرى فاذا جوزى بها فانما يجازى بها على سقوط الوقت عنها كانها حرف شرط وهو قول ابي حنيفة رحمه الله انتهى (قوله بحيث لامجازاة ولاجزم)

اى تستعمل مرة بمعنى الوقت الخالص ولايترتب عليها الجزاء والجزم لعدم كونها للشرط كقوله تعالى والليل اذا يغشى واما سقوط الياء فى اذا يسر فليس للجزم بل عادة العرب اذا تغير المعنى تغير اللفظ ايضا (قوله و يستعمل فى القطعى) اعلم ان كلمة اذا اذا كان ظرفا يضاف ابدا الى الجملة الفعلية وانه اسم للوقت و يستعمل فى القطع يقال آتيك اذا طلع الشمس واذا طلع الفجر واذا احمر البسر اى وقت طلوع الشمس و وقت طلوع الفجر و وقت احمرار البسر و يقال آتيك اذا اشتد الحر ولايجوز ان اشتد الحر كذا فى كتاب سيبويه لان الشرط يقتضى خطرا وترددا في اصله وكلمة اذا حين كانت بمعنى الوقت انما يستعمل فى الامر الكائن او المنتظر الذى يكون واقعا البتة عادة اوشرعا نحو مجيء الغدو طلوع الشمس و الفجر و القيام الى الصلوة كذا فى التحقيق (قوله كقوله واذا تكون كريهة ادعى واذا يحاس الحيس يدعى جندب) هذا مثال لدخول اذا للوقت فقط على المضارع لامر كائن ولاجزم فيه لان الكريهة والحيس واقعان لايمكن معنى الشرط لان الشرط يقتضى خطرا وترددا فلايكون الا للوقت الخالص الغالب الوجود الحيس وهو تمر تخلط بالسمن الواقط وحاس الحيس اتخذه وقيل الحيس طعام حاصل من خلط العسل بالسمن وجندب بضم الجيم والدال اسم رجل رقيب شاعر اقول لم يذكر المصنف دخول اذا للوقت فقط على المنفى ولابد من ذكره قال الزركشى ولوكان العدم مشروطا باذا وقع الجزاء فى الحال مثل اذا لم اطلقك فانت طالق تطلق فى الحال لان معناه انت طالق فى زمان عدم تطليقى لك فاى زمان يخلف عن التطليق يقع فيه الطلاق بخلاف ان لم اطلقك لان المشروط بان اذا كان عدما يمنع الجزاء فى الحال حتى يتحقق اليأس من وجوده ولايتحقق ذلك الابموته انتهى كما سبق فان قيل ان اذا هل تفيد التكرار والعموم قلت فيه قولان حكاهما ابن عصفور احدهما ان يلزم العموم فاذا قلت اذا قام زيد قام عمرو افادت كلما قام زيد قام عمرو والثانى لاتلزم قال والصحيح ان المراد بها العموم كسائر اسماء الشرط انتهى وفى الارتشاف قال ولايقتضى العموم فليست كاسماء الشروط انتهى والتقييد باذا مثل اقوم اذا قام زيد يقتضى ان قيامه مرتبط بقيامه لايتقدم عليه ولايتأخر عنه بل يعاقبه على الاتصال بخلاف اقوم ان قام زيد فانه يقتضى قيامه بعد قيامه وقد يكون عقبه وقد يتأخر عنه لانه تقييد بالاستقبال بخلاف اذا ذكره ابو جعفر ابن الزبير فى كتابه ملاك التأويل كذا فى الزركشى (قوله وموضوع ايضا عندهم) اى اذا موضوع عند الكوفيين

على ماقاله المصنف وعند الكوفيين واهل اللغة على ماقاله فخر الاسلام (قوله للشرط فقط) اى بمعنى ان بدون ان يكون للوقت فيجازى بها ولم يجزم بها اذا لم يدخل على المضارع كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم قال الزركشى يجاب اذا الشرطية بثلاثة اشياء احدها الفعل نحو واذا جئتنى اكرمتك وثانيها الفاء نحو اذا جئتنى فانا اكرمك وثالثها اذا المكانية قال الله تعالى ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون وقوله تعالى حتى اذا اخذنا مترفيهم بالعذاب اذا هم يجأرون (قوله و تجزم به المضارع ويستعمل فى امر على خطر الوجود الخ) يعنى اذا دخلت اذا على الفعل المضارع واريد بها معنى ان واعرض عما قبلها من الزمان يجزم بها المضارع كما يجزم بان للشرط المحض حاصله ان اذا تستعمل فى معنى الشرط فقط دون معنى الوقت لان اذا بمعنى الوقت انما تدخل على امر موجود او منتظر لامحالة فاذا دخل عليه على سقوط الوقت عنه يجزم كان (قوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى ✻ و اذا تصبك خصاصة فتجمل) اى كن صاحب جمال ولاتكن عبوس الوجه ان كان بالجيم او فتصبر بالفعل الكريه ان كان بالحاء قال فخر الاسلام ان اذا قد يكون بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة واحتج الفراء لذلك بقول الشاعر استغن البيت وانما معناه وان تصبك خصاصة بلاشبهة انتهى وجه التمسك ان اصابة الخصاصة من الامور المترددة التى لايجوز استعمال اذا للوقت تستعمل فى الامور الكائنة الموجودة او المنتظرة التى لاتردد فيها فثبت انها بمعنى ان حيث يستعمل فى الامور المترددة والشعر لواحد من الفضلاء لايعرف يصى ابنه اوله ✻ اجيل انى كارم قومه ✻ واذا دعيت الى المكارم فاعجل ✻ او صيك يا ابنى اننى لك ناصح ✻ طبن بريب الدهر غير مغفل ✻ الله فاتقه واوف بنذره ✻ واذا حلفت مماريا فتجال ✻ و استغن ما اغناك ربك بالغنى ✻ و اذا تصبك خصاصة فتجمل ✻ وفى بعض الروايات ابنى ان اباك كارب قومه من كرب الشئ اذا دنا والطبن الحاذق والمعقل من عقلت الابل اى شددت عقاله ومعنى الشعر ان اباك قريب يوم مونه او كريم قومه فاعمل بنصيحتى فانى بصروف الدهر عالم غير غافل او غير ممنوع من العلم بها فمن نصائحى ان تعد نفسك غنيا بالغنى وتظهر ذلك بما اغناك الله واذا اصابتك مسكنة و فقر ونكبة فتكفل بالصبر على الفعل الكريه صبرا جميلا من غير جزع وشكوى هذا ان كان بالحاء وان كان بالجيم فمعنى تجمل اى اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين

كيلا يقف الناس على حالك لان اكثر الناس يشامتون الاصدقاء كما قال
هارون الرشيد اذا وصفت الدنيا نفسها لما زاد على ما قاله ابو نواس شعر
اذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت * له عن عدو في ثياب صديق * واخذ ابو طيب
من هذا وقال * وما الناس الا هالك وابن هالك * وذو نسب في الهالكين
عريق * اذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت * باعدى عدو في ثياب صديق *
وذكر الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز ان اذا لايجازى بها الا في ضرورة الشعر
كبيت الكتاب * يرفع لي خندف والله يرفع لي * نارا اذا خمدت نيرانهم تقد * قال
والاختيار ان لاتجزم بها لانهم وضعوها على ما يناسب التخصيص ويفسد
من الابهام الذي يقتضيه ان الا تراك تقول آتيك اذا احمر البسر بمنزلة قولك
آتيك الوقت الذي تحمر فيه البسر ولو قلت آتيك ان احمر البسر لم يستقم لان
احمرار البسر ليس بعلة الاتيان انتهى قال بعض العلماء الجزم باذا مختص بقوله
فاذا تصبك خصاصة فتجمل فيه انه قال ابو حيان في الارتشاف يجوز الجزم
باذا نحو قوله * واذا تصبك من الحوادث نكبة * فاصبر فكل غيابة ستكشف *
(قوله فانه ليس بصواب) اى فان ذلك الجواب ليس بصواب (قوله واذا عند
البصريين موضوع للظرف) قال فخر الاسلام واما البصريون من اهل اللغة
والنحو قالوا انها للوقت وقد يستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل
متى فانها للوقت لاتسقط ذلك عنها بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع
الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة بل هي في حيز الجواب انتهى (قوله يضاف
الى جملة فعلية في معنى الاستقبال) يقال آتيك اذا طلع الفجر واذا طلع الشمس
واذا احمر البسر اى وقت طلوع الفجر ووقت طلوع الشمس ووقت احمرار
البسر (قوله كقوله تعالى والليل اذا يغشى) اى وقت غشيانه يعنى وقت غشيان الليل
الشمس او النهار فيكون اذا للحال لا للاستقبال حتى يكون بمعنى الشرط قال السيوطي
في الاتقان فقد يخرج عن الاستقبال فترد للحال نحو والليل اذا يغشى فان الغشيان يقارن
الليل انتهى حاصله ان اذا يضاف الى فعلية استقبالية بمعنى الوقت الخالص
من غير اعتبار شرط وتعليق ولايترتب عليه الجزاء كقوله تعالى والليل اذا يغشى
وهذا مسلك المصنف وهو راجع عما قاله صاحب البرهان انه يصلح للمجازاة
لانه يدخل على المستقبل قال الله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى وفيه
نوع ابهام فناسب الشرط والمجازاة اذ الشرط ما يكون مترددا بين الوجود
والعدم واذا يدخل على المستقبل وانه متردد بين الوجود والعدم الا ان الكوفيين

قالوا انها اى كلمة اذا تصلح للوقت بدون ان يكون للشرط وللشرط بدون ان يكون
الوقت فاذا جزى بها فانما يجازى على سقوط الوقت عنها انتهى لان اذا دخل
على المستقبل لكنه بمعنى الحال لا الاستقبال حتى يكون مترددا بين الوجود والعدم
(قوله ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوطه) اى تستعمل اذا للشرط مع قيام معنى
الوقت حاصله ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت
فى الشرط لا يبقى فيها معنى الوقت فصار بمعنى ان كما فى سائر الالفاظ المشتركة
اذا استعملت فى احدى المعانى لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة
وعند البصريين هى موضوعة للوقت ويستعمل فى الشرط مستعارا من غير
سقوط معنى الوقت واليه ذهب ابو يوسف ومحمد (قوله مثل اذا خرجت
خرجت الخ) حاصله ان اذا توافق ان فى بعض الاحكام وتخالفها فى بعض
ولهذا يستعمل للشرط للموافقة وللظرف للمخالفة فلا يجزم المضارع اذا دخلت
عليه توضيحه ماقاله الزركشى ان اذا توافق ان فى بعض الاحكام وتخالفها
فى بعض فاما الموافقة فهى ان كل واحد منهما يطلب شرطا وجزاء نحو
اذا قمت قمت واذا زرتنى اكرمتك فان كل واحدة تطلب الفعل فان وقع الاسم
بعد واحدة منهما قدر له فعل يرفعه يفسره الظاهر مثاله قوله تعالى وان امرأة
خافت وان امرؤ هلك وان احد من المشركين استجارك ومثاله فى اذا قوله تعالى
اذا السماء انشقت اذا الشمس كورت وما بعدها فى السورة من النظائر وكذا قوله
تعالى اذا السماء انفطرت وما بعدها من النظائر انتهى (قوله تعليقا بخروجك
بخروجه الخ) انت عرفت قبل ان اذا يقتضى ارتباط خروجك بخروجه لا يتقدم
عليه ولا يتأخر عنه بل يعاقبه على الاتصال بخلاف ان لانه لاستقبال فيجوز
خروجك بعد خروجه وقد يكون عقبه وقد يتأخر عنه كذا فى الزركشى كما سبق
(قوله الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط) ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام
اللازم للشرط الخ اى الا ان البصريين لم يجعلوا كلمة اذا للشرط الخالص
لان الشرط الخالص يقتضى خطرا وترددا فى الوجود وكلمة اذا انما تستعمل
فى المعانى المعلومة الواقعة او المتيقنة بخلاف ان فانها لا تدخل الا على المشكوك
نحو ان جئتنى اكرمتك ومن هذا الوجه يخالف اذا بان وبالوجه الاول توافق
ان فمن وجه الموافقة يستعمل للشرط ومن المخالفة لا يسقط معنى الظرف
فلم يجزموا بها المضارع لفوات معنى الابهام واللازم للشرط لان اذا يقع
شرطا فى الاشياء المحققة الوقوع كقولك اذا طلعت الشمس آتيك لكونها

للزمن المعين بالاضافة على مذهب الاكثر ولذلك لم يجزموا باذا في الاختيار لعدم ابهامها كالشروط ولذلك وردت شروط القرآن بهـا كقوله تعالى اذا الشمس كورت اذا السماء انفطرت اذا السماء انشقت اذا وقعت الواقعة لكونها متحققة الوقوع كذا في شرح منصور بن فلاح للمغني وكذا قال الزركشي واما اذا فظاهر كلام النحاة يشعر بانهـا لا تدخل الا على المتيقن اوما في معنـاه نحو اذا طلعت الشمس فأتيني وذلك لكونها للزمن المعين بالاضافة على مذهب الاكثر ولذلك لم يجزموا بهـا في الاختيار لعدم ابهامهـا كالشروط ولذلك وردت شروط القرآن بها كقوله تعالى اذا الشمس كورت ونظائرها السابقة لكونهـا متحققة الوقوع ولما كان الفعـل بعد اذا مجزوما به يستعمل فيه ماينبئ عن تحققه فيغلب لفظ الماضي كقوله فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة فجيء باذا في جانب الحسنة وبان في جانب السيئة لان المراد بالحسنة جنس الحسنة ولهذا عرفت وحصول الحسنة المطلقة مقطوع به فاقتضت البلاغة التعبير باذا وجيء بان في جانب السيئة لانهـا نادرة بالنسبة الى الحسنة المطلقة كالمرض بالنسبة الى الصحـة والخوف بالنسبة الى الامن انتهى بعبارته ملخصا وباقي التفصيل فيـه فارجع ثمه فان قيل ان اذا تستعمل في المتيقن الوقوع نحو اذا مت ونظائره وكذلك اذا تستعمل فيما لم يتيقن الوقوع كما في قوله تعالى واذا شئنا بدلنا امثالهم تبـديلا فقد دخلت على غير الواقع قلنـا في جواب الاول ان كان المتيقن الوقوع وقتا مبهما جاز دخول ان عليه كقوله تعالى ان مت واجيب عن الثاني بان التبـديل يحتمل وجهين احدهما اعادتهم في الآخرة لانهم انكروا البعث فيقع اذا موقعه لتحقق وقوع البعث والثاني اهلاكهم في الدنيا وتبديل امثالهم فيحمل اذا بمعنى ان الشرطية لان هـذا شيء لم يكن فهي مكان ان لان الشرط يمكن ان يكون وان لا يكون فيكون كقوله تعـالى ان يشأ يذهبكم ايها النـاس ويأت بآخرين ان يشأ يخسف بكم الارض وانمـا جاز لاذا ان تقع موقع ان لما بينهما من التشـابه وقال الجويني في الجواب الذي اظنـه انه يجوز دخول اذا على المتيقن والمشكوك لانهـا ظرف وشرط فبالنظر الى الشرط يدخـل على المشكوك كان وبالنظر الى الظرف يدخل على المتيقن كسائر الظروف وانما اشترط فيما يدخل عليـه ان ان يكون مشكوكا فيه لانها تفيد الحث على فعل المشروط لاستحقاق الجزاء كذا في الزركشي (قوله فان قولك آتيك اذا احمر البسر الخ) علة لفوات معنى الابهام اللازم للشرط لان اذا مضـافة الى ما بعـده وهو الوقت المعين فيكون قوله

آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر (قوله ففيه تعيين وتخصيص الخ) الفاء فذلكة والمعنى يكون ان يقال اذا كان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر في الوقت الذي يحمر فيه البسر تعيين وتخصيص فلم يكن شرطا خالصا لان التعيين يقتضي الوجود والوقوع لامحالة والشرط يقتضي خطرا وترددا في الوجود (قوله بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اخرج الخ) يعني لايجوز وقوع متى في مثل هذه المواضع فلا يقال آتيك متى احمر البسر وآتيك متى طلعت الشمس لان الشرط بها يحتمل الوجود والعدم كقولك متى يقدم زيد اكرمك فان القدوم وعدمه محتملان فيؤدي الشرط بها في متحقق الوقوع الى جهل ما يتحقق وجوده لان متى للوقت المبهم لعدم اضافتها الى ما بعدها واذا للوقت المعين لاضافتها كذا في شرح ابن فلاح للمغني ويؤيده ما في الارتشاف انه قال اذا استعملت اذا شرطا فالجمهور على انها مضافة للجملة بعدها وضعفت الربط بين ما يضاف اليه وغيره والعامل فيها جواب الشرط انتهى ويضعفه ايضا ما في الارتشاف انه قال والمذهب المنصور انها ليست مضافة اليها والعامل فيها الفعل الذي يليها والمشهور انه لايجزم بها الا في الشعر انتهى ويمكن ان يقال ان مراد المصنف من قوله بخلاف متى تخرج اخرج ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط الوقت عنها مثل متى لان المجازاة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وهو مثل قولك متى القتال او متى خرج زيد وذلك لان الجزاء في مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه لطلب الفهم عن وجود شيء وفي اذا جائزة فاذا لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة مع كونها بمعنى ان فالاولى ان يسقط عن اذا من متى فثبت ان يستعار اذا للشرط مع عدم سقوط الوقت مثل متى (قوله ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لما كان اذا موضوعة للظرفية فقط عند البصريين يكون مجازا في الشرطية فاذا استعمل للشرط بلا سقوط معنى الظرف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما قاله البصريون وانت عرفت ان من احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد لان احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما كاستحالة ان يكون ثوب واحد على رجل لبسه ملكا وعارية معا وان كان مشتركا بينهما كما قال الكوفيون يلزم الجمع فهذا لايجوز ايضا لان الاسم المشترك لاعموم له كما سبق فاجاب عنه بقوله لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف

﴿اقول﴾

اقول هذا الحصر بينا في قوله ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوط الخ والجواب الصحيح ان يقول ان اذا للوقت حقيقة والوقت يصلح للشرط والظرف فلا يكون بينهما تناف فلا تلزم الاستحالة الا ترى ان كلمة متى للوقت والشرط ولا تنافي بينهما وكذا اذا يجوز ان يراد منه الوقت وهو المعنى الحقيقي والشرط ايضا لان الحقيقي يصلح لهما وهذا معنى قوله لكنه يتضمن معنى الشرط الخ حاصله استحالة اجتماعهما ان كان مرادا من لفظ واحد اما اجتماعهما من حيث تناول اللفظ والحكم دون الارادة فلا يضر (قوله ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا) اى لم يلزم من استعمال اذا الذي هو موضوع للظرف حقيقة في الشرط استعمال لفظ اذا في غير ما وضع له اصلا بل يستعمل فيما وضع له وهو الوقت مع زيادة وهي الشرط اقول هذا مذهب البعض وهو ضعيف والمختار عند جمهور النحاة انه مجاز لان الحقيقة ما يستعمل في الموضوع له فقط فان تعدى يكون مجازا في المعنى الحقيقي ايضا كما نصوا في التغليب فيكون من عموم المجاز لا من قبيل الحقيقة والصواب ما ذكرناه آنفا ان اذا للوقت حقيقة والوقت يصلح للظرف والشرط من حيث تناول الوقت كلى دون الارادة من لفظ اذا اجتماعهما فتأمل (قوله وهو) اى كونه للظرف فقط دون الوقت والشرط على السواء كما قال الكوفيون وهو قول ابى حنيفة (قوله قولهما) اى ابو يوسف ومحمد وهو مذهب البصريين (قوله ففي اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده الخ) اى اذا ثبت هذان الوجهان في اذا على التعارض اعني معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق عند ابى حنيفة فلم يقع بالشك (قوله ولم يمت احدهما) اعلم ان كلمة اذا اذا كان بمعنى ان وبمعنى متى فلابى حنيفة في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق طريقان احدهما انها بمعنى ان وحينئذ لا يقع الطلاق عليها ما داما حيين وثانيهما ان اذا يجيئ بمعنى الوقت وبالنظر الى كونها للوقت يقع بعد الفراغ من اليمين ووقع الشك في وقوع الطلاق فلم يكن واقعا بالشك (قوله ويقع عندهما كما فرغ) يعني قال ابو يوسف ومحمد اذا قال رجل اذا لم اطلقك فانت طالق يقع الطلاق في الحال كما فرغ من اليمين مثل قوله متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت كسائر الظروف مثل اليوم والوقت وهو للوقت المستقبل وقد استعمل للوقت خالصا بدون ان يكون فيه معنى الشرط اقول هذا اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق لانه محتمله كذا في شروح البزدوى ولا يختلجن في ذهنك

ان اذا المفاجأة عندهما فيقع الطلاق بعد الفراغ فجأة لان النحاة فرقوا بين المفاجأة والمجازاة وقالوا ان اذا التي للمفاجأة لايبتدأ بها كقوله تعالى وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذاهم يقنطون والتي بمعنى المجازاة يبتدأ بها نص عليه سيبويه فقال في الاولى اذا جواب بمنزلة الفاء وانما صارت جوابا بمنزلة الفاء لانه لايبتدأ بها كما لايبتدأ بالفاء اعلم ان اذا اذا كان للمفاجأة فلابد لها من جملة مركبة من مبتدأ وخبر ولابد لها من عامل يعمل في اذا وهو معنى المفاجأة وهو فاجأت مثل قولك خرجت فاذاهو على الباب اى خرجت ففاجأته حاضرا على الباب قال الله تعالى وان تصبهم سيئة الآية فكلمة هم مبتدأ وقوله يقنطون خبره واذا المفاجأة اقيم مقام الفاء الذى دخل في جزاء الشرط لان اذا المفاجأة دالة على التعقيب الذى دل عليه الفاء فكان هذه الجملة في موضع الجزم لوقوعها موقع يقنطون لان تقدير الكلام ان تصبهم سيئة يقنطوا والحاصل ان الشرط يجاب باذا المفاجأة والجزاء متحقق الوقوع عند وجود الشرط في هذه المسئلة ليس كذلك لان اذا يبتدأ به فلايكون مفاجأة دالة على التعقيب عندهما بل وقوع الطلاق عندهما في الحال ان اذا للوقت مثل متى فلما اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وسكت يوجد ذلك الوقت فتطلق في الحال كما قال المصنف ثم اعلم ان ابن مالك جوز ان يجيء اذا لاظرفا ولاشرطا وهى الداخلة عليها حتى الجارة كقوله تعالى حتى اذاجاؤها الواقعة مفعولا كقوله عليه السلام انى لاعلم اذا كنت على راضية وكما جاز تجردها عن الشرط جاز تجردها عن الظرف حاصله تارة يكون للظرف وتارة يكون للشرط وتارة يكون لاللظرف ولاللشرط وتارة لايكون ظرف زمان وهى المفاجأة كذا في الزركشي اقول في قول الزركشي وتارة لايكون ظرف زمان وهى المفاجأة نظر لان المفاجأة ظرف زمان وهى المفاجأة نظر لان المفاجأة ظرف زمان عند الزجاج والزمخشرى قال في المغنى اذا على وجهين احدهما ان يكون للمفاجأة فتختص بالجملة الاسمية ولايحتاج الى جواب ولاتقع في الابتداء ومعناها الحال لاالاستقبال نحو خرجت فاذا الاسد ومنه قوله تعالى فاذاهى حية تسعى وهى حرف عند الاخفش وظرف مكان عند المبرد وظرف زمان عند الزجاج واختار الاول ابن مالك والثانى ابن عصفور والثالث الزمخشرى والثانى ان يكون لغير المفاجأة فالغالب ان يكون ظرفا للمستقبل متضمنة معنى الشرط وتختص بالدخول على الجملة الفعلية عكس الفجائية وقد اجتمعا في قوله تعالى ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون وقوله تعالى فاذا اصابه

من يشاء من عباده اذاهم يستبشرون ويكون الفعل بعدها ماضيا كثيرا ومضارعا دون ذلك وقد اجتمعا في قول ابي ذويب * والنفس راغبة اذا رغبتها * واذا ترد الى قليل تقنع * انتهى ملخصا (قوله ونحو اذا ما الا في تمحضه للمجازاة) قال فخر الاسلام وكذلك اذا ما انتهى اقول اخذ قوله الا في تمحضه للمجازاة الخ من صاحب الكشف لكن الحق ما قاله فخر الاسلام ويجئ تفصيله قال صاحب الكشف يعني لا يفترق الحال بين دخول ما على اذا وبين عدمه فيما ذكر من الاحكام الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفيين وما هذه يسمى المسلطة ومعنى المسلطة ان يجعل الكلمة التي لا يعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما تضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ماحرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في بيان حقايق الحروف انتهى فيه نظر من وجوه احدها ان اتفاق البصريين والكوفيين في اذ ما لا في اذا ما قال ابو حيان في الارتشاف وادوات الشرط وضعت لتعلق جملة بجملة تكون الاولى سببا والثاني مسببا وذلك عند جمهور اصحابنا لا يكون الا في المستقبل وهذه حرف واسم الحرف ان واذما في مذهب سيبويه خلافا للمبرد في احد قوليه وابن السراج والفارسي في زعمهم ان اذما اسم ظرف زمان وان ام الادوات ولا يشعر بزمان يكون فيه توقف حصول الجزاء على حصول الشرط من لفظها واذ ما على مذهب سيبويه كذلك ويجزم بهما في الكلام خلافا لمن خص ذلك في الشعر وجعلها كاذا ما انتهى ثم قال والمشهور ان الفعل لا يجزم باذا الا في الشعر لا في قليل من الكلام ولا في الكلام اذا زيد ما بعدها خلافا لزاعم ذلك انتهى وثانيها ان قوله لانه كان اسما تضاف الى الجمل غير عامل الخ لانه قال في الارتشاف ايضا اذا استعملت اذا شرطا فالمنصور انها ليست بمضافة الى جملة والعامل فيها الفعل الذي يليها انتهى وثالثها ان قوله فجعلته ماحرف من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى انتهى لان مالو جعلته حرفا من حروف المجازاة لما وقع على خلاف ذلك في قول الشنفري حين يصف امرأة بالعفة * تبيت بمنجاة من اللوم بيتها * اذا ما بيوت بالملامة حلت * هذا البيت في دلائل الاعجاز ويؤيده ماقاله الزركشي يكون اما ظرف مستقبل نحو اذا مامت لسوف اخرج وتارة ظرف غير مستقبل اذا ما اتوك انتهى وانت خبير ان هذين المثالين مع زيادة ما ظرف لا شرط وكذا في قول الشنفري ظرف لا شرط ولهذا اختار فخر الاسلام كون ما زائدة وقال

وكذلك اذاماولا تفاوت عنده بين دخول ما عليها و بين عدم دخولها في مسئلة اذالم اطلقك وهو الوجه الوجيه الاهون فتأمل (قوله ومتى للوقت اللازم المبهم الخ) يعني ان متى اسم للوقت المبهم لا يختص بوقت دون وقت كالماضي والحال والاستقبال فصار لمطلق الوقت وصار على خطر الوجود فيصلح للشرط لكلمة ان لكونها مشاركاله في الابهام لكن الفرق بينهما ان متى للمجازاة مع بقاء معنى الوقتية وان للمجازاة مع عدم الوقتية فان قيل ان ان تدل على الزمان الاتي اذا قلت ان تخرج اخرج يدل على الزمان قلنا جوابه ماقاله ابوحيان في الارتشاف ان ان لا تدل على الزمان بحسب الوضع بل بحسب الالتزام لكن قد يقصد بها الزمان مجازا وعلى ضعف بقول ان احمر البسر فأتني وان انما تدخل على المشكوك او المعلوم المبهم زمانه كقوله تعالى افان مت فهم الخالدون انتهى كذا في الزركشي كما سبق (قوله فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق الخ) اى لما ثبت ان متى للوقت المبهم ولا تختص بوقت دون وقت وقد علق به الطلاق لكونه للمجازاة مع بقاء معنى الوقتية وقع الطلاق عقيب اليمين او وجود شرط الحنث وهو عموم معنى الوقت (قوله ولا يسقط حين المجازاة الخ) اى لا يسقط معنى الوقتية من متى حين المجازاة كما سقط من ان وفي الارتشاف متى لتعميم الازمنة ولا يفارق الظرفية فيكون شرطا نحو متى تقم اقم قال المبرد يكون جواب متى واين معرفة ونكرة انتهى حاصله اذا ثبت ان متى لا يختص بوقت دون وقت وانه في الابهام مثل ان لتردد ما دخل عليه متى بين ان يكون وان لا يكون تقول متى تخرج اخرج لزم من باب المجازاة مثل ان لكن الفرق بينهما في بقاء معنى الوقتية وعدم معنى الوقتية كما سبق (قوله ولم تدخل الا على خطر الخ) اقول هذا وجه المفارقة بين متى واذا كما كان القول الاول وجه المفارقة بينه و بين ان لان متى اسم للوقت المبهم وهو من ظروف الزمان بخلاف اذا فانه يختص بالوقت المعين ويدل على الامور الكائنة ومتى لا يدخل على الامور الكائنة فيفارق اذا في كونه للوقت المبهم والوجه الآخر للمفارقة بينهما على ماقاله ابن فلاح في شرح المغني ان العامل في متى شرطها على مذهب الجمهور لكونها غير مضافة اليه بخلاف اذا ولذلك كانت متى للوقت المبهم لعدم اضافتها واذا للوقت المعين لاضافتها انتهى وهذا يوافق بما قاله ابو حيان في الارتشاف اذا استعملت اذا شرطا فالجمهور على انها مضافة الجملة بعدها والعامل فيها جواب الشرط انتهى و قال ابن فلاح ومنهم من قال العامل في متى جوابها كاذا لاشتراكهما في الشرط انتهى

فلافرق بينهما ويمكن ان يقال لافرق بينهما فى كون العامل فى اذا الفعل الذى يليه ايضا قال فى الارتشاف والمذهب المنصور ان اذا ليست بمضافة اليها والعامل فيها الفعل الذى يليها انتهى فلافرق بينهما ايضا فى المتصور ويفارق ان فى بقاء معنى الوقتية لعدم معنى الوقتية فى ان (قوله ويجزم الفعل) اى يجزم الفعل المضارع ان دخل عليه مثل متى يخرج اخرج ومتى تقم اقم وكذا فى قول سحيم بن وثيل متى اضع العمامة تعرفونى فان متى اسم شرط ولهذا جزم الفعلين وهما اضع وتعرفوا وانما قيدنا بالمضارع لان متى لا تختص بوقت دون وقت الا ترى انك تقول متى خرجت خرجت اعلم ان هذا الكلام كله فى متى لاسم الشرط والايجئ متى على خمسة اوجه استفهام واسم شرط واسم مرادف للوسط وحرف بمعنى من او فى (قوله فان كلا منهما اثر الابهام) اى كل واحد من جزم المضارع ودخوله على خطر اثر الابهام الذى كان مشاركا بكلمة ان فى الابهام فيجزم المضارع ويدخل على الخطر مثل ان (قوله وانت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس) اى لم يقتصر مشيئة الزوجة الطلاق على مجلس التعليق لان متى لتعميم الازمنة فتطلق فى اى زمان شائت وقد سبقت هذه المسئلة فى الفاظ العموم قال ومتى للاوقات اى لتعميمها ولهذا لو قالت انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس انتهى (قوله ومثله متيما) اى مثل متى متيما فى كونهما للشرط مع بقاء معنى الوقتية بل الشرطية فى متيما لزم لوجود ماء الابهامية (قوله لكنه لكونه ادخل فى الابهام لم يصلح للاستفهام) وفى الارتشاف لا يجئ بعد متى ما الا فى الشرط فيجوز متيما تقم اقم انتهى اقول هذا فرق بين متى ومتيما لان متى يجئ فى زعم الكوفيين بمعنى وسط فى لغة هذيل وبمعنى من وفى ولا يعرف بذلك البصريون ويجئ للاستفهام عند البصريين والكوفيين بخلاف متيما لانها للمجازاة والاستفهام طلب الفهم عن وجود المستفهم فلا يصح اضمار ان حاصله ان متى يجئ للاستفهام ومتيما لم يجئ للاستفهام لوجود ما الابهامية فيه لان الابهام يوجب التردد بين ان يكون وبين ان لا يكون والمستفهم موجود فلا تردد فيه (قوله كيف للسؤال عن الحال الخ) اعلم ان كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبنى على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهو استفهام عن حال الشئ لا عن ذاته كما ان ما سؤال عن حقيقته ومن عن مشخصاته كذا فى الزركشى والجمهور على انه لا يجزم بكيف خلافا للكوفيين وقطرب وكيف يكون استفهاما وهى لتعميم الاحوال واذا تعلقت بجملتين فقالوا يكون للمجازاة

من حيث المعنى لا من حيث العمل وقصرت عن ادوات الشرط بكونها لا يكون الفعلان معها الا متفقين نحو كيف تجلس اجلس ومع الادوات قد يكون الفعلان متفقين نحو متى تجلس اجلس ومختلفين نحو متى تجلس اركب وسيبويه يقول يجازى بكيف والخليل يقول الجزاء بها مستكره وكثير من النحاة منعوا الجزاء بها كذا فى الارتشاف وقال المبرد متى واين يكون جوابهما معرفة ونكرة وكيف لا يكون جوابها الا نكرة (قوله يعنى باعتبار اصل الوضع الخ) بيانه اذا قلت كيف زيد كان مبتدأ وكيف فى محل الخبر والتقدير على اى حال زيد هذا اصلها فى الوضع ومع ذلك ينزل منزلة الظرف يعنى لتضمنه معنى على وتأتى ظرفا فى قول سيبويه وهى عنده فى قوله تعالى كيف تكفرون منصوبة على التشبيه بالظرف اى فى حال تكفرون وعلى الحال عند الاخفش اى على حال تكفرون وقد يعرض لها معان تفهم من سياق الكلام او من قرينة الحال مثل معنى التنبيه والاعتبار وغيرهما وقال بعضهم لها ثلثة اوجه احدها سؤال محض عن حال نحو كيف زيد وثانيها حال لا سؤال معه كقولك لا كرمنك كيف انت اى على اى حال كنت وثالثها معنى التعجب المردود الخالق وعلى هذين تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وقال الراغب فى تفسيره كيف ههنا استخبار لا استفهام والفرق بينهما ان الاستخبار قد يكون تنبيها للمخاطب وتوبيخا ولا تقتضى عدم المستخبر والاستفهام بخلاف ذلك وقال فى المفردات كلما اخبر الله بلفظ كيف عن نفسه فهو استخبار على طريق التنبيه للمخاطب او توبيخ نحو كيف يكفرون كيف يهدى الله قوما وقال غيره قد تأتى للنفى والانكار كقوله كيف يكون للمشركين عهد عند الله وللتحذير كقوله فانظر كيف كان عاقبة مكرهم وللتنبيه والاعتبار كقوله انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللتأكيد والتحقيق ما قبلها كقوله تعالى انظر الى العظام كيف ننشزها وقوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد فانه توكيد لما تقدم من خبر وتحقيق لما بعده على تأويل ان الله لا يظلم مثقال ذرة فى الدنيا فكيف فى الآخرة وللتعظيم والتهويل فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد اى فكيف حالهم اذا جئنا وقيل يجئ مصدرا كقوله تعالى ألم تر الى ربك كيف مد الظل اى مد الظل هذا كله ملخص الزركشى فى مبحث كيف (قوله ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل الخ) اعلم ان كيف اذا دخل على امر موجود كان سؤالا عن حاله واذا دخل على امر معدوم كان تفويضا لصفة المعدوم بعد وقوع الاصل وهذا الاستعمال عند الاصوليين والفقهاء مجازا (قوله فان استفهام

السؤال عن الحال يعتبر ذكر كيف فيكون تعليقا كاداة الشرط (قوله فجواب ان محذوف الخ) اى جواب كيف بمعنى ان الشرطيـة فى التعليق محذوف لدلالة ماقبلها اقول الصواب ان يقول فجواب كيف محـذوف لان اثبات الشرط اللفظى لكيف مذهب الكوفيين لان كيف تجزم المضارع عندهم نحو كيف تكن اكن واما عند البصريين فانها شرط معنوى وهو انما تفيد الربط فقط اى ربط جملة باخرى كاداة الشرط لالفظى والاجزم الفعـل المضارع كذا فى الزركشى (قوله لما ذكر كيف) اى بطل (قوله فيعتق العبد عند ابى حنيفة الخ) يعنى اذا ثبت انه السؤال عن الحال قال ابو حنيفة فى قول الرجل انت حر كيف شئت انه ايقاع العتق فى الحال بلا مشية العبد (قوله ولامساغ لذلك) اى لامساغ فى الشرع تفويض حال العتق بعـد وقوعه فبطل ذكره يعنى لاوصف للحرية بعد الوقوع حتى يتعلق بالمشية فيكون تخييرا ولايكون تفويضا (قوله بخلاف الرجعية والبينونية وكونه واحدا الخ) اى بخلاف الطلاق فانه يقع واحدة و يبقى الفضل فى الوصف والقدر وهو الحال التى تدل عليها مفوضا اليها بشرط نية الزوج فى حق المدخول بها لانه لايبقى فضل بعـد الوقوع فى غير المدخول بها حتى يتعلق بالمشية كما فى الحرية عنـده (قوله وكذا تطلق غير الموطوءة فى قول الزوج لها انت طالق كيف شئت بلا تفويض الكيفيـة الى مشيتها مثل كونها باينا اورجعيا (قوله والغلظة والتعدد مثل كونهـا بدعيا وثلاثا الى مشيتها لانتفاع المحل) حاصله قال ابو حنيفة فى قوله لامرأته انت طالق كيف شئت فى غير المدخول بها تطلق باينة قبل المشية لاعدة ولامشية لهـا فى المجلس بعـد ذلك كذا فى المبسوط (قوله و تطلق الموطوءة) اى تطلق الموطوءة قبل مشيتها تطليقة رجعيـة و تفوض الكيفية الى مشيتهـا فى المجلس بعد ذلك ان لم ينو الزوج لان الفضل يبقى فى الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط عدم نية الزوج (قوله وان نوى فان اتفقا) اى اتفق نيتاهما فذاك (قوله الا) اى وان لم يتفق النيتان فرجعية وذكر الشيخ ابو بكر الرازى ان النية من الزوج ليس بشرط وقال فخر الاسلام لابد من نية الزوج لتعيين احد المحتملين (قوله وان لم ينوشيئا اعتبر نيتها) ذكر بعض مشايخنا انه اذا لم ينو شيئا وشاءت المرأة ثلثا اوواحدة باينة يقع ما اوقعت بالاتفاق اما عنده فلان المرأة قامت مقامه والزوج يقدر ان يجعل الرجعى باينا وثلاثا فكذا المرأة واما عندهما فلانه فوض الطلاق اليها على اى وصف شاءت (قوله وقالا فيما لاتأتى الاشارة يرجع كيف الى الاصل) اى قال ابو يوسف ومحمد مالايقبل الاشارة ولايكون

محسوسا مشارا اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح فحاله مثل كون الطلاق بائنا ورجعيا ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا بمنزلة اصله لان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع باثره وهو الملك ووجود الطلاق يعرف باثره وهو ثبوت الحرمة اما مغلظة او غير مغلظة وكذلك وجود العتق يعرف باطلاق مولاه عن قيد الرقية وبسائر التصرفات وكونه اهلا للشهادة وغيرها فيتعلق الاصل بتعلق وصفه (قوله لان حملها على السؤال عن الحال متعذر) اى حمل كيف على السؤال عن الحال وهو معناه الحقيقى متعذر فى المسئلتين المذكورتين لان الطلاق والحرية فيهما لم يكونا مشارا اليهما فكيف سأل عن حالهما (قوله واولم يرجع اليه) اى اولم يرجع سؤال عن الحال الى الاصل لكونه معدوما سلب معنى الاستفهام عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اى الى اى حال صنعك وكذا ماقاله الزركشى وقال بعضهم لها ثلاثة اوجه احدها سؤال محض عن حال نحو كيف زيد وثانيها حال لاسؤال معه كقولك لاكرمنك كيف انت اى على اى حال كنت انتهى ثم قال وتأتى ظرفا فى قول سيبويه وهى عنده فى قوله تعالى كيف تكفرون منصوبة على التشبيه بالظرف اى فى حال تكفرون وعلى الحال عند الاخفش اى على حال تكفرون انتهى فعلى هذا يكون كيف فى مذهب سيبويه والاخفش للحال لاسؤال معه ومنه قول الشاعر ❊ ياابا جعفر انحكم فى الشعر ❊ ومافيك آلة الحكام ❊ ان نقد الدينار على الصيرف ❊ صعب فكيف نقد الكلام ❊ قد رايناك است تفرق فى ❊ الاشعار بين الارواح والاجسام ❊ هذا من شواهد الشيخ عبد القاهر فى دلائل الاعجاز (قوله واعماله على وجه من وجوه المجاز الخ) يعنى حمل كلام العاقل على الاصلاح مهما امكن اولى من ابطاله فلايكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كما فى مسئلتنا هذه فاثر يدل على معنى السؤال فيصح تقدير السؤال فيها وصح التعليق بالمشية فلولا السؤال لم يقع الطلاق فى الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها (قوله فاذا رجع كيف الى الاصل) ولم يكن الاصل معاينا محسوسا فلايقع شئ فى مسئلتى الطلاق والعتاق مالم يشأ فى المجلس (قوله فان شأت فكما قال ابوح) قال ابوح فى قوله لامرأته انت طالق كيف شئت ان كانت مدخولا بها فالتطليقة الواحدة رجعية والمشية بعد ذلك فان شائت البائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شائت ثلاثا

وقد نوى الزوج الطلاق ثلثا وان شاءت واحدة باينة وقد نوى الزوج ثلثا فهى واحدة رجعيــة وبالعكس فهى رجعية ايضا لانها شاءت غير مانوى الزوج واوقعت غير مافوض اليها فلايعتبر (قوله وان شاء العبد عتقا على مال الخ) يعنى قال ابو حنيفــة فى قول الرجل انت حر كيف شئت يقع فى الحــال بلا تفويض الى مشيته لانه تفويض حال العتق بعد وقوع اصله ولامساغ لذلك اولان العتق لا كيفية له بعد الوقوع كالطلاق حتى يتعلق بالمشية فيكون تنجيزا لا تفويضا (قوله وعلى قياس قولهما الخ) اى على قياس الامامين بان يرجع كيف الى الاصل ولايقع شئ من الطلاق والعتاق مالم يشأ كل من المجلس ينبغى ان يثبت ماشاء العبد عتقا على مال اوالى اجل اوشرط اوشاء التدبير بشرط ارادة المولى ذلك لانهما جعلا الطلاق والعتاق مفوضا الى مشيتهما فلايقع كل منهما بدون مشيتهما (قوله ومارأيته فى كتاب كذا فى الكشف) اقول هذا النقل عن الكشف ناقص لايشفى العليل ولايسقى الغليل قال صاحب الكشف ومارأيته فى كتاب هما يقولان انه جعل الطلاق مفوضا الى مشيتها فلايقع بدون مشيتهـا كقوله انت طالق ان شئت وكم شئت اوحيث شئت لايقع شئ مالم تشأ وهذا لانه فوض وصف الطلاق اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لاينفك عن الاصل توضيحه ان الرجعية من اوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية كالبينونة والعدد واذا تعلقت بالمشية فمن ضرورته تعلق الطلاق لان الطلاق بدون الوصف لايوجد وهو معنى قول فخر الاسلام فيتعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اى وصف شاءت مفوضا اليها انتهى (قوله وله اى لابى حنيفة ان الاستيصاف الذى معناه الوضعى لايتصور الابعد وجود الاصل) يعنى دليل ابى حنيفة فى المدخول بها المشية فى الصفة بعد وقوع الاصل لان الاستخبار عن وصف الشئ قبل وجود الاصل محال كما قال الشاعر ❁ يقول خليلى كيف صبرك بعدنا ❁ فقلت فهل صبر فنسأل عن كيف ❁ بخلاف قوله حيث شئت لانه عبارة عن المكان والطلاق اذا وقع فى مكان يكون واقعا فى الامكنة كلها فكان ذلك تعليق اصل الطلاق بمشيتها كأنه قال انت طالق فى اى مكان شئت الطلاق وكذا ان شئت اولم شئت لايقع شئ مالم تشأ (قوله واذا كان الاستيصاف) يستدعى وجود الموصوف لضرورة ان الوصف لاينفك عن الاصل (قوله فيقع اصل الطلاق) وهو الرجعية فى المدخول بها قبل مشيتها (قوله لكن ثبت ادنى اوصافه الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لما وقع اصل الطلاق قبلها الاى شئ وقع وصف الرجعية من اوصاف الطلاق

مع ان البينونة والعدد من اوصاف الطلاق ايضا فاجاب بقوله لكن بينت ادنى اوصافه وهو الرجعية (قوله وما نحن فيه من قبيل الثاني) اى مسئلتنا وهى قوله انت طالق كيف شئت من قبيل قوله طلقى نفسك كيف شئت فى وقوع الطلاق بمشيتها (قوله الفرق باطل) يعنى الفرق بين دخول كيف على موجود وبين دخوله على معدوم باطل بالقياس الى قوله طلقى نفسك كيف شئت لانا لاننكر دخول كيف على معدوم سيوجد ولكن نقول انه لايتعرض لاصل مادخله عليه وانما يتعرض بوصفه فقوله طلقى نفسك لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه فلا يوجب فكذلك بعد دخوله لانه لايتعرض للاصل فلا يتغير بدخول كيف كما قاله ابو حنيفة فحقيقة الكلام وماقالاه معنى الكلام عرفا عرفا واستعمالا هذا السؤال والجواب الى قوله اقول مذكور فى الكشف (قوله ومغير له بلامرية الخ) فيه بحث قال ابو حنيفة فى قوله لامرأته انت طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشية فى المدخول بها تطليقة رجعية والمشية اليها فى المجلس بعد ذلك وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلثا فهى واحدة رجعية وان شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهى رجعية ايضا لانها شاءت غيرما نوى واوقعت غيرما فوض اليها فلا يعتبر عنده فكيف يكون مغيرا لما قبله بلا مرية وانما يغيرما قبله ان شاءت البائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شاءت ثلاثا وقد نواها الزوج تطلق ثلثا عنده اذا لم ينو شيئا وشاءت المرأة ثلاثا او واحدة بائنة يقع ما اوقعت بالاتفاق كما سبق (قوله فكيف يعطى لما قبله حكم قبله) يعنى اذا كانت قبل دخول كيف رجعية يعطى كيف لما قبله حكم قبله وهو الرجعية حاصله ان وقوع الطلاق قبل كيف رجعية فكيف يكون بائنة وثلاثا على خلاف حكم قبله (قوله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين فليتأمل وجه التأمل) اشارة الى الجواب والى ضعف المدار توضيحه ان كيف يعطى لما قبله حكم قبله فى البينونة لان الطلاق بعد الوقوع يحتمل وصف البينونة بعد الانقضاء العدة فيمكن ان يدخل فى تصرف المرأة بتفويض الزوج واما فى وصف الثلاث بضم الاثنين اليه فيغير حكمه بان لايبقى موجبا للرجعة فصار موجبا للحرمة الغليظة و يعطى لما قبله حكم قبله لان الواحد لايتبدل فى نفسه حقيقة فيصح تفويض الزوج اليها بلفظ كيف هذا مايتيسر لنا فى وجه التأمل والله هو الهادى (قوله وكم اسم موضوع للعدد المبهم) اعلم ان كم بسكون الميم اسم مبنى نكرة موضوع للعدد المبهم وفى الصحاح كم ناقص مبهم مبنى على السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية انتهى يعنى عبارة

من العدد ايضا وقال النحويون كم على نوعين منفصل ومتصل اى استفهامية
اوخبرية والاستفهامية يحتاج الى جواب بمعنى اي عدد فينصب مابعده نحو كم
رجلا ضربت والخبرية لايحتاج اليه بمعنى كثير فيجر مابعده نحو كم عبد ملكت وقد
تدخل عليهما من كقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها وكم قصمنا من قرية وليست
الاستفهامية اصلا للخبرية عند الجمهور خلافا الزمخشري حيث ادعى ذلك
في سورة يس عند الكلام على الم يروا كم اهلكنا ولم يستعمل الخبر غالبا الا في مقام
الافتخار والمباهاة لان معناها الكثير ولهذا ميزت بما ميز به العدد الكثير وهو
مائة وألف وكان مائة يميز بواحد مجرور فكذلك الخبرية واعلم ان كم مفرد اللفظ
ومعناها الجمع فيجوز في ضميرها الامران باعتبارين قال الله تعالى وكم من ملك
في السموت ثم قال لايغني شفاعتهم فأتى به جمعا وكم من قرية اهلكناها ثم قال
اوهم قائلون وفي المغني يشتركان في خمسة امور الاسمية والابهام والافتقار الى
التميز والبناء ولزوم التصدير وقول ابن عصفور في قوله تعالى اولم يهد لهم
كم اهلكنا ان كم فاعل مردود بان لها الصدر وقوله ان ذلك جاء على لغة ردية
حكاه الاخفش عن بعضهم انه يقول ملكت كم عبيد فيخرجها عن الصدرية
خطأ عظيم ويفترقان في خمسة امور احدها ان الكلام مع الخبرية محتمل للتصديق
والتكذيب بخلاف الاستفهامية الثاني ان المتكلم بالخبرية لايستدعي من مخاطبه
جوابا لانه مخبر والمتكلم بالاستفهامية يستدعيه لانه مستخبر الثالث ان الاسم المبدل
من الخبرية لايقترن بالهمزة بخلاف المبدل من الاستفهامية فيقال في الخبرية كم
عبيد لي خمسون بل ستون وفي الاستفهامية كم مالك اعشرون ام ثلثون الرابع ان تميز
الخبرية مفرد او مجموع تقول كم عبد ملكت او كم عبيد ملكت ولا يكون تميز
الاستفهامية الا مفردا خلافا للكوفيين الخامس ان تميز الخبرية واجب الخفض
وتميز الاستفهامية منصوب ولايجوز جره مطلقا خلافا للفراء والزجاج وابن السراج
انتهى ملخصا (قوله ولم يقل للعدد الواقع كما قال القوم) اى كما قال فخر الاسلام وغيره
من الاصوليين لا من النحاة فان عندهم للعدد المبهم (قوله لانه بالنظر الى الطلاق
فقط) اى لان العدد الواقع في كم في الطلاق فقط لا في الشرع مختص بالثلاث
(قوله اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ) اى اما استعمال كم مطلقا سواء كان
استفهامية او خبرية فلا دلالة على وقوع شئ من المعدودات (قوله ففي قوله انت
طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية الخ) قال صاحب الكشف فاذا قال انت طالق
كم شئت لم تطلق قبل المشية ويتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها

واحدة او ثنتين اوثلاثا بشرط المطابقة بارادة الزوج كذا رأيت بخط شيخي
معلما بعلامة البزدوي وذلك لان كلمة كم اسم للعدد المبهم كما ذكرنا والعدد هو
الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة
اوتطليقة واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلثا اوثنتين او واحدة وهو
معنى قول فخر الاسلام كم اسم للعدد الذي هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت
المشية على نفس الواقع الذي هو العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كأنه
قال انت طالق اي عدد شئت ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة
فكان لها ان تشاء الواحدة والثنتين والثلث ولما لم يكن في كلامه دلالة على توقيت
تقيدت المشية بالمجلس الى ماذكرنا اشار فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير
(قوله وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الخ) ولذلك صح
وصف النكرة به نحو مررت برجل غيرك لان اضافته للتخفيف لشبهه اسم
الفاعل بمعنى الحال الا ترى ان غيرك بمنزلة مغايرك فلا يفيد تعريف المضاف
فيكون التقدير مررت برجل غيرك فالمانع من التعريف شدة الابهام وبه قال
السيرافي وابن السراج وارتضاه الشلوبين وذهب سيبويه والمبرد الى ان سبب
تنكير غير ومثل ان اضافتهما للتخفيف لمشابهتهما اسم الفاعل بمعنى الحال٧ الا ترى
ان غيرك ومثلك بمنزلة مغايرك ومماثلك واختاره ابوحيان وهذا النوع مرجعه
السماع ومنه شبهك وخدنك وضربك وتربك ونحوك وندك وحسبك وشرعك
وامها مثلك وغيرك كذا حققه الشيخ خالد الازهري قال ابن مالك ضابطه ان يكون
المضاف متوغلا في الابهام كغير ومثل اذا اريد بهما مطلق المماثلة والمغايرة لا كمالهما
انتهى قال ابوالبقاء اذا اريد بغير المغايرة من كل وجه تعرفت بالاضافة كقولك
هذه الحركة غير السكون وان اريد بها غير ذلك لم يتعرف لان المغايرة بين الشيئين
لا يخص وجها بعينه انتهى يجعل المقتضي للتعريف وقوعها بين متضادين
وبه قال السيرافي وفيه نظر لانه قال ابوحيان في الارتشاف وزعم السيرافي ان غيرا
يتعرف ويجعل من ذلك غير المغضوب عليهم انتهى وقال ايضا اضا فة غير
ومثل غير محضة وان كانا مضافين الى معرفة يا ولان بنكرة نحو لا اباك ورب رجل
واخيه٩ ومن العرب من يجعل اخا وابا مضافين الى معرفة نكرتين هذا مذهب
المبرد قال ان غير لا يتعرف بحال وذهب ابن سراج الى ان المغاير والمماثل اذا كان
واحدا كان غير ومثل نكرتين وان اضيفا الى معرفة وجعل من ذلك غير المغضوب
عليهم ومررت بالجامد غير المتحرك انتهى اقول يؤيد قول السيرافي قول ابن مالك

٧ انما قيد بمعنى الحال لان اسم
الفاعل اذا كان بمعنى الماضي
تكون اضافته محضة غالبا
نحو اناقاتل غلامك بالاضافة
وانما قلنا غالبا لان عند البعض
يكون بالاضافة مطلقا بمعنى
الماضي وبعدم الاضافة يكون
بمعنى الاستقبال نحو قوله
تعالى اني فاعل ذلك غدا
وهذا ليس بمطرد لان قوله
تعالى كل نفس ذائقة الموت
وانا مرسلوا الناقة ولو ترى
اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم
وغير محلي الصيد مضاف
مع انه بمعنى الحال اوالاستقبال
قال سيبويه في هذه الامثلة
ان العرب يستخفون التنوين
والنون ولا يتغير شئ من
المعنى وينجر المفعول لكف
التنوين من الاسم انتهى
ملخصا وكذا غافر الذنب
وقابل التوب منه

٩ ووجه التأويل بالنكرة
في لا اباك ورب رجل واخيه
وكم ناقة وفصيلها وجاء وحده
لان لا لا تعمل في المعارف
ورب وكم لا يجران المعارف

لا كما لهما كما سبق وقول ابى البقاء واحد قولى ابن سراج على ما نقله الزركشى
حيث قال قال ابن السراج غير يجوز ان يقع صفة لمعرفة اذا كان مضافا الى ضد
الموصوف بشرط ان لا يكون له ضد واحد نحو مررت بالرجل الصادق غير الكاذب لانه
حينئذ يتعرف ومنه قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم فان
الغضب ضد النعمة والاول هم المؤمنون والثانى هم الكافرون انتهى ويؤيد قول
ابى حيان ومذهب المبرد ما فى المغنى قال لا تتعرف غير بالاضافة لشدة ابهامها ويستعمل
غير المضافة لفظا على وجهين احدهما وهو الاصل ان يكون صفة للنكرة نحو قوله
تعالى نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل او المعرفة قريبة منها نحو قوله تعالى صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب لان المعرف الجنسى قريب من النكرة ولان غيرا
اذا وقعت بين ضدين ضعف ابهامها حتى زعم ابن السراج انها حينئذ تتعرف
ويرده الاية الاولى انتهى قال السيد السند فى شرح المفتاح قوله غير الحقيقى صفة
للوصف اما على انه بمعنى النكرة كالحمار والاثيم واما لان غيرا تعرف ههنا بالاضافة
لاشتهار الوصف الذى نحن فيه بمغايرة الحقيقى وقد منع النحاة من تعريف غير باللام
مع كونه مضافا وان كان نكرة عند الاضافة ولم يوجد ذلك ايضا فى كلام العرب العربا
بل فى عبارات بعض العلماء فانهم جعلوه بمعنى المغاير انتهى قال ابن الوحى فيه
ذهول عن الاصل المقرر عندهم وهو منعهم من دخول اللام على غير وان لم يضف
قال الحريرى قول بعضهم فعل الغير ذلك لحن انتهى فيه نظر فتأمل حاصل
ايراد صاحب المغنى ان غير اضيف الى الذى كانوا يعملونه وهو صفة الصالح
كانه قيل الطالح فوقع بين الضدين مع انه صفة للنكرة واجاب عنه الزركشى
بان الذى كانوا يعملونه بعض الطالح فلم يتمحض فلا يتعرف انتهى والوجه الوجيه
فى الجواب ان الرد الذى يرد عليه انما يتم على احد قوليه اذا اعترف بان غير الذى
صفة الصالح فمن الجائز الله اعلم ان يكون بدلا من النكرة فلا يتم الرد فهذا الجواب
احسن مما قاله الزركشى وانت خبير ان اطلاق المصنف يشير الى انه اختار مذهب
المبرد واحد قولى ابن السراج وهو مختار ابى حيان ولكل وجهة فان قيل كيف
يختار قول ابن السراج لكونه مناقضا لقوله الاخر قلنا لا تناقض فى قوليه لان احدهما
مذهب القوم والاخر مذهبه قال ابن يعيش اذا اضيف غير ومثل الى غير متمكن يعرض
البناء على الفتح نحو مثل ما وغير ما وغير ان يكون انتهى وفى المغنى غير اسم ملازم
للاضافة فى المعنى ويجوز ان يقطع عنها لفظها ان فهم معناه وتقدمت عليها كلمة
ليس وقولهم لا غير لحن انتهى فيه بحث لان ابن مالك جوز لا غير بالضم واحتج بقول

والحال لا يكون معرفة فوجب
التأويل بالنكرة فى هذه
المضافات الى المعرفة فان
قيل ان لا دخل على المعرفة
فى قول الشاعر ولا الجد مجمودا
ولا الصبر كاسب قلت هذا
محمول على الضرورة
فلا ينقاس منه

الشاعر * لمن عمل اسلفت لاغير تسأل * وقال ابن الحاجب في الآية بنوا غير على
الضم لما قطعت من الاضافة تشبيها بالغايات حيث قالوا لاغير وليس غير وتابعه
في ذلك كثير من المحققين وفي المفصل حكاية لاغير وليس غير وقال الاندلسي واما
لاغير فان ابا العباس كان يقول انه مبنى على الضم مثل قبل و بعد واما ليس غير
فكذلك الا ان غيرا في موضع نصب على خبر ليس واسمها مضمر لا يظهر
لانه ههنا الاستثناء انتهى وذهب الشيخ الرضى الى ان لا هذه لنفي الجنس دون
العطف والمعنى في قولنا زيد شاعر لاغير لاغير زيد شاعر انتهى وذهب التفتازاني
في شرح المفتاح الى ان لا هذه للعطف وقال و تبنى غير بالضم لكون المضاف اليه
منويا كما في الغايات من قبل ومن بعد مع ماله من الشبه بالظروف في البناء ولكون
حركته بنائية لا تتغير بتغير المعطوف عليه تقول رأيت زيدا لاغير ومررت بزيد
لاغير انتهى وفي المقام تفصيل في النحو لكن لا يساعده المقام (قوله ويستعمل استثناء
لمشابهته بينه و بين الا الخ) وفي الارتشاف اصل غير ان يكون صفة واصل الا ان
يكون استثناء ثم قد يحمل احديهما على الاخرى فيما هو اصل فيها انتهى قال
الزمخشري في المفصل الا وغير يتعارضان معناهما اما قيام الا مقام غير في معنى الصفتية
قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اى غير الله ولا يجوز ان يكون بمعنى
الاستثناء المعروف في الكلام وقال الشاعر لعمر ابيك الا الفرقدان ولهذا لو قال لفلان
على مائة الا درهمان بالرفع يلزمه مائة تامة ولو قال الا درهمين بالنصب يلزمه ثمانية
وتسعون لان الا في الاولى صفة قام مقام غير وغير اذا كان صفة كان تابعا في الاعراب
الموصوف كما يقال مائة غير درهمين فاذا قام الا مقام غير ظهر ذلك الاعراب
في الاسم الواقع بعده فيقال لفلان على مائة الا درهمان كما ان غير اذا قام مقام الا
يظهر اعراب الاسم الواقع بعد الا في لفظ غير تقول ماجاءني احد غير زيد
بالرفع وما رأيت احدا غير زيد بالفتح وما مررت باحد غير زيد بالجر انتهى
وفي الارتشاف واذا كانت الا صفة نحو قولك له عندي مائة الا درهمان فهو
اقرار بالمائة فان قال الا درهمين فهو اقرار بثمانية وتسعين درهما انتهى وقد يقع
غير بمعنى لا ايضا فينتصب على الحال كقوله تعالى غير باغ ولا عاد اى فمن اضطر
جائعا لا باغيا وكذا غير ناظرين اناه وغير محلى الصيد فانتم حرم كذا في الزركشي
واما قيام غير مقام الا في الاستثنائية فمثل ما قام غير زيد وجاءني غير زيد وقاموا
غير زيد وفي الارتشاف قال و يستثنى بغير فتجر ما بعدها بالاضافة وحكمها حكم
الاسم الذي بعد الا تقول ما قام غير زيد وجاءني غير زيد تنصب وترفع على

النعت للضمير على مذهب من اجاز ذلك اوعلى عطف البيان على مامر وماجاءنى
احد غير زيد ترفع وهو ارجح من النصب ومالاحد علم غير ظن فيجئ فيه لغة
الحجاز ولغة تميم واذا انتصب غير على الاستثناء نحو قاموا غير زيد فالناصب له
عند اصحابنا كونه جاء فضلة بعد تمام الكلام كقولهم فى المنصوب بعد الاوذهب
السيرافى وابن الباذش الى انها منصوبة بالفعل السابق وهى عند ابن الباذش
مشبهة بالظرف المبهم فكما يصل الفعل اليه بنفسه كذلك يصل الى غير
وذهب الفارسى فى التذكرة الى انها منصوبة على الحال وفيها معنى الاستثناء
انتهى اعلم ان غير يستعمل للاستثناء فيعرب اعراب الاسم التالى لالا فى ذلك
الكلام فتقول جاء القوم غير زيد بالنصب وماجاءنى احد غير زيد بالنصب
والرفع يعنى يرفع غير حتما فى نحو ماجاءنى غير زيد وتنصب حتما فى نحو جاءنى
القوم غير زيد اذا كان استثناء ويجوز الامران مع رجحان الرفع على النصب
فى نحو ماجاءنى احد غير زيد وماجاءنى القوم غير زيد وانما اعربت غير باعراب
تالى الا لان اصل غير من حيث كونه اسما جواز تحمل الاعراب ومن حيث كونه
استثناء يقتضى ان يكون المستثنى بعده منصوبا لكون المعرف الجنسى قريبا
من النكرة مع انه مشغول بالجر لكونه مضافا اليه فيعطى اعراب المستثنى الذى
كان يستحقه لولا المانع المذكور وهو اشتغاله بالجر نفس غير بطريق العارية
لابطريق الاصالة فكانه صار غير من الامور التى تكتسب منها الاسم بالاضافة
اعراب المضاف اليه وكذا اذا جاء بعد الا فعل اوجملة اسمية لم يقع موقعها
غير كذا فى الارتشاف (قوله والفرق بين الاستعمالين بوجهين) اى الفرق بين
استعمال غير صفة وبين استعماله للاستثناء بوجهين (قوله ان استعماله صفة
مختص بالنكرة الخ) اقول انت عرفت ان هذا على مذهب المبرد واحد قولى
ابن السراج واما على مذهب السيرافى واحد قولى ابن السراج وتبعهما الزركشى
فيجوز صفة للمعرفة بشرط المذكور كما سبق ويجوز بلا شرط قال ابو حيان
فى الارتشاف وفى البسيط جمهور النحويين على جواز كون غير تجرى على المعرفة
فكذلك الا والظاهر انها يقع فيما يقع غير الا فى الموضع الذى لا يتقدمها موصوف
سواء كان فى النفى ام الاثبات منفردا او مجموعا منكرا او معرفا على مايفيده من التعريف
ولما كانت غير من اخوات مثل يصح فيها التعريف صح جريها على المعرفة
والنكرة وكذلك الا بمعناها تجرى النكرة والمعرفة ويجوز فيها البدل كما جاز فى غير
وهل يجوز فيها الحال كما جاز فى غير فيه نظر واجازه ابن السيد انتهى كلام البسيط

٨ قوله نفس غير منصوب
على كونها مفعولا ثانيا ليعطى
منه

وشرط الوصف بالا ان يتقدمها موصوف فلا يحذف ويبقى هي بخلاف غير فلا يجوز في قام القوم الازيد قام الازيد ويجوز في قام القوم غير زيد قام غير زيد ويجوز الوصف بها حيث يجوز البدل وحيث لا يجوز وزعم المبرد انه لا يجوز الوصف الا حيث يجوز البدل انتهى كلام الارتشاف بعبارته وفيه تفصيل لا يسع له المقام (قوله بخلاف الاستثناء) فان غير في حكم الا فان كان ما بعده نكرة يكون نكرة والا فيكون معرفة (قوله الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد الخ) اى الفرق الثاني بين ان يكون غير صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد بالرفع وانما ترك هذا القيد اعتمادا على قوله الآتى وهو جاءنى القوم غير زيد بالنصب الخ وانما مثل بالنكرة في الصفة لان غير لا يكون صفة الا للنكرة في زعمه كما في الاعلى مذهب صاحب الضوابط حيث قال يوصف بها اذا كان المستثنى منه نكرة نحو قام كل احد الازيد فان قلت قام اخوتك الا زيدا تعين النصب ولا يجوز الرفع على الصفة وهذا مختار ابن الحاجب في كافيته حيث قال ويشترط في وضع الا موضع غير ان يكون المستثنى منه وهو الموصوف جمعا منكرا غير محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والحق ان غير والا يكونان وصفا للمعرفة والنكرة قال الزمخشري في شرح المفصل اعلم ان الفرق بين غير اذا كان صفة وغير اذا كان بمعنى الا انه اذا كان صفة لا يدل على حال المضاف اليه كما يقال جاءنى القوم غير زيد فانه يدل على مجئ القوم ولا يدل على زيد لا نفيا ولا اثباتا واذا كان استثناء يدل على نفي مجئ زيد كما يقال جاءنى القوم غير زيد فانه يدل على مجئ القوم ونفي مجئ زيد انتهى وهذا معنى قول المص انه لو قال جاءنى رجل غير زيد الى قوله ربما يفهم ان زيدا لم يجئ الخ ويؤيد ما قاله الزمخشري ما قاله ابو حيان في الارتشاف ناقلا عن البسيط كما سبق ويؤيده ايضا ما قاله فيه انه قال قال بعض اصحابنا يوصف بها الظاهر والمضمر والمعرفة والنكرة وهو وصف يخالف سائر الاوصاف انتهى فيه نظر الا ان يراد بالوصف عطف البيان لانه جاء بعد المضمر والمضمر لا يوصف وانت خبير ان قول المصنف بالنصب قيد اتفاقي على مذهبه وقيد احترازي على مذهب الزمخشري لان الرفع جائز في هذا المثال كما جاز النصب عنده (قوله سيما في العرف) اقول فيه بحث قال ثعلب تشديد يائه ودخول لا عليه واجب ومن استعمله على خلاف ما جاء في قول امرئ القيس ولا سيما[2] يوم بدارة جلجل ❊ فهو مخطئ وذكر غيره انه قد تخفف وقد يحذف الواو كقوله ❊ فـ بالعقود وبالايمان لا سيما ❊ عقد وفاء به من اعظم القرب ❊

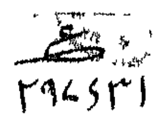
[2] قال ابن جني يجوز ان يكون ما زائدة في قوله لا سيما يوم بدارة جلجل فيكون مجرورا بها على الاضافة ويجوز ان يكون بمعنى الذي فيكون يوم مرفوعا لانه خبر مبتدأ محذوف وتقديره ولا مثل الذي هو يوم بدارة جلجل انتهى وقال قوم يجوز النصب على الاستثناء وليس بجيد قالوا ولا يستعمل الا مع الجحد ونص عليه ابو جعفر احمد بن محمد النحوي في شرح المعلقات ولفظه ولا يجوز ان يقول جاءنى القوم سيما زيد حتى تأتي بلا لانه كالاستثناء وقال ابن يعيش ايضا لا يستثنى بسيما الا ومعها جحد وفي البارع مثل ذلك كذا في المصباح منه

هذا شاهد على كلا الامرين التخفيف وحذف الواو فعلى كلا القولين فلا امتناع للجواز حذف لا بالاجماع فقول المص سيما بلا لا خطأ وسي فى لاسيما اسم بمنزلة مثل وزنا ومعنى وعينه فى الاصل واو وتثنيته سيان ويستغنى عن الاضافة كما استغنت عنها مثل فى قوله الشر بالشر مثلان واذا اضيف الى ما لا يتمكن فيه الاعراب يعرض البناء على الفتح مثل مثل ما وغيرما وسيما على ما نص عليه ابو حيان فى البحر والارتشاف وابن يعيش فى شرح المفصل وفى لاسيما كلام طويل فى النحو فارجع ثمه (قوله بالرفع اى برفع غير يلزمه درهم تام لانه حينئذ صفة للدرهم الخ) اى بالرفع صفة للدرهم فيلزمه درهم تام لان الدرهم موصوف مغاير للدانق فلا ينتقص من الدرهم قيمة دانق لان وصف الشئ لا يكون مغايرا له فهنا مغاير فلا يعتبر له (قوله وبالنصب يلزمه ثلثة الارباع من الدرهم لانه حينئذ استثناء فا للازم الدرهم الخارج منه دانق الخ) اى اللازم من الاستثناء ان يخرج من الدرهم قيمة دانق فينتقص الدرهم لان الدرهم والدانق من جنس واحد فيصح الاستثناء قال فخر الاسلام وكذلك لو قال لفلان على دينار غير عشرة دراهم بالرفع لزمه دينار تام واو نصبه فكذلك عند محمد وقال ابو حنيفة وابو يوسف لزمه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه انتهى ووجه قول محمد فى لزوم دينار تام فى النصب ايضا لان استثناء الدرهم من الدينار لا يصح عنده لانه خلاف جنس الدينار فلا يتناوله الدينار فصار نظير استثناء الثوب من الدراهم وعندهما الدراهم والدينار جنس واحد فيصح الاستثناء واعلم لابد لك من معرفة الدينار من الذهب والفضة ومن معرفة الدانق والدرهم والقيراط والحبة اعلم ان الدينار ست دوانق والدانق اربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان والشعيرة ستة خرادل والخردل اثنى عشر فلسا والفلس ستة فتيلات والفتيل ستة نقيرات والنقير ثمانى قطميرات والقطمير اثنى عشرة ذرة هكذا نقل عن ائمة المتقدمين والدينار بسنجة اهل الحجاز عشرون قيراطا والقيراط خمس شعيرات فالدينار عندهم مائة شعيرة والدينار بسنجة اهل سمرقند تسعة عشر قيراطا وخمس قيراط وهو ستة وتسعون شعيرة والدرهم على نوعين احدهما ان يكون وزنه ثلاث ارباع وزن الدينار بسنجة اهل سمرقند فوزن سبعة دنانير ونصف دينار عندهم مثل وزن عشرة دراهم لان عشرة دراهم سبعمائة وعشرون شعيرة وكل درهم اثنان وسبعون شعيرة وكذلك وزن سبعة دنانير ونصف دينار وسبعمائة وعشرون شعيرة وهذا النوع من الدرهم ايضا

ستة دوانق غير دانق الدرهم ثلث طسوجات مثل[illegible] ربع دانق [illegible]
والنوع الثانى وهو ان الدرهم عند اهل الحجاز اربعة عشر قيراطا والدرهم [illegible]
سبعون شعيرة فوزن سبعة دنانير عندهم سبعمائة شعيرة فوزن سبعة دنانير عندهم
مثل وزن عشرة دراهم و يسمى هذا وزن السبعة واصل هذا وهو ان الدرهم
فى زمن عمر رضى الله تعالى عنه على ثلث مراتب احدها عشرون قيراطا والناس
يتنازعون فى مبايعاتهم و يختلفون فى معاملاتهم فشاور عمر رضى الله تعالى عنه
مع اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى ذلك واجتمع رأيهم على ان عمر
رضى الله عنه يأخذ من كل نوع ثلثه و قدر وزن الدرهم على مجموع ذلك
فاخذ عمر رضى الله تعالى عنه ثلث العشرة وثلث العشرين وثلث اثنى عشر
مجموع ذلك اربعة عشر قيراطا بجعل وزن الدرهم اربعة عشر قيراطا وبقى
وزن الدينار عشرون قيراطا على حاله فيكون وزن عشرة دراهم مثل وزن سبعة
دنانير ايضا لان عشرة دراهم مائة واربعون قيراطا وسبعة دنانير ايضا مائة
واربعون قيراطا فالدرهم سبعة اعشار الدينار والدينار مثل الدرهم ومثل
ثلاثة اسباعه فى الوزن كذا فى شروح البزدوى فعلى هذا خرج
كون الدانق ربع الدرهم فالازاد ابوجعفر ربع الدرهم
على الخراج فى زمنه سمى بالدوانق
كذا فى شروح الكشاف

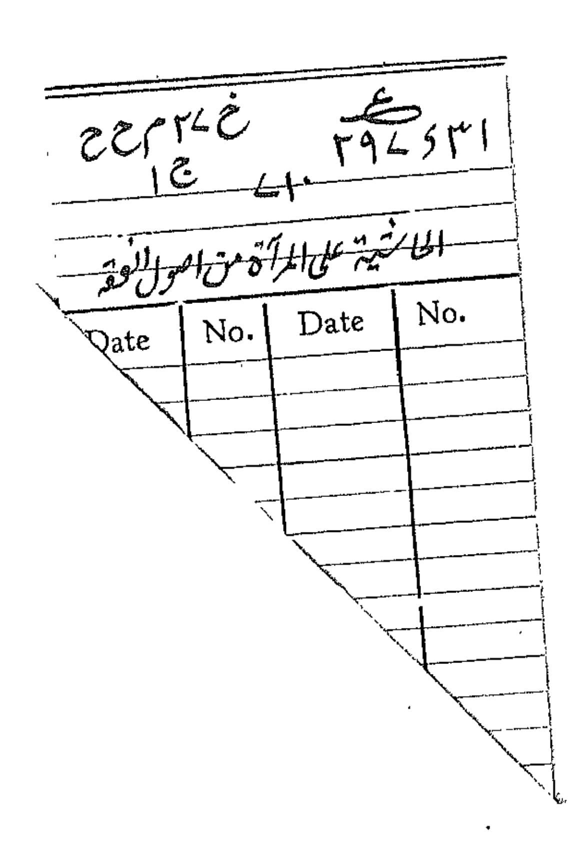
كمل الجلد الاول من هذه الحاشية الشريفة بعونه تعالى
ويليه الجلد الثانى منها



MUSLIM UNIVERSITY LIBRARY
ALIGARH

This book is due on the date last stamped. An over due charge of one anna will be charged for each day the book is kept over time.


Date
No.
Date
No.